GABRIEL M.ª ROSCHINI
O. S. M.

LA MADRE DE DIOS

SEGÚN LA FE Y LA TEOLOGÍA

SEGUNDA EDICIÓN ESPAÑOLA
PREPARADA POR

EDUARDO ESPERT, S. J.

I

EDITORIAL APOSTOLADO DE LA PRENSA, S. A.
MADRID - MCMLVIII

LA MADRE DE DIOS

IMPRIMI POTEST:
IGNATIUS PRIETO, S. J.
Praep. Prov. Tolet.
Matriti, 1 novembris 1955.

NIHIL OBSTAT:
DR. VICENTE SERRANO.

IMPRÍMASE:
† JUAN, *Obispo Auxiliar, Vic. Gen.*
Madrid, 11 novembris 1955.

ESTA OBRA CONSTA DE DOS VOLÚMENES:

VOL. I. *Propedéutica Mariológica.*
Parte primera: *Singular Misión de María.*

VOL. II. Parte segunda: *Singulares Privilegios de María.*
Parte tercera: *Singular Culto de María.*

TÍTULO DE LA OBRA ORIGINAL:

LA MADONNA
SECONDO LA FEDE E LA TEOLOGIA

Roma, Ferrari, 1954

IMPRESO EN ESPAÑA
— «SELECCIONES GRAFICAS» —
AV. DR. FEDERICO RUBIO Y GALI, 184
TELS. 34 36 47 - 33 73 18. MADRID

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Presentamos al público de lengua española la Mariología moderna más completa que conocemos.

Para situarla desde el primer momento en el nivel que le corresponde, basta el nombre de su ilustre Autor. Su largo centenar de estudios sobre temas marianos de todo género —algunos de ellos, como la "Vida de María", bien conocidos en España—, hacen de él una figura de primer plano en la Mariología de nuestro siglo.

La presente obra es una adaptación italiana, hecha por el Autor mismo, de su gran MARIOLOGÍA *latina: las mismas grandes líneas estructurales, los mismos desarrollos, la misma inmensa riqueza documental: detenidas exégesis —verdaderas monografías— sobre los grandes textos mariológicos de la Escritura; más de mil textos mariológicos del tesoro de la Tradición cristiana, cuidadosamente escogidos e interpretados; amplia y recentísima información sobre todo problema teológico relacionado con la Mariología; una Bibliografía Mariana General y un ensayo de historia de la Mariología... Todo ello, y mucho más, en la rica abundancia que revela la sola lectura lenta de los índices, verdadera sinopsis de la obra.*

Creemos que estos dos volúmenes han de ser para los estudiosos un instrumento de trabajo de primer orden; para los entregados al ministerio de la palabra, una cantera tan inagotable de ideas sólidamente científicas y de temas predicables y meditables sobre Nuestra Señora, como no tenemos otra en castellano; y para todos los fieles, una fuente serena de hondo conocimiento de María, única base firme de la devoción y del amor.

Transcribimos algunos juicios que ha merecido la gran MARIOLOGÍA *del P. Roschini, y que conservan todo su valor para esta reciente obra italiana, puesto que es, en todo lo esencial, la misma.*

"... la obra me llena de admiración y de estupor... Supone un estudio extraordinario, inmenso y minucioso al mismo tiempo, de innumerables autores antiguos y modernos, con toda la literatura en torno a ellos... Será por mucho

tiempo la Summa *de Mariología...*" (P. VOSTÉ, O. P., Secretario de la Pont. Com. Bíblica.)

"... *será, con mucho, el más documentado y el mejor de los tratados de Mariología aparecidos hasta hoy.*" (M. JUGIE, Prof. de Pont. Ateneo Lateranense.)

"... *se ha realizado por fin la esperanza de encontrar reunido en rica y digna unidad todo lo que dos milenios han investigado y escrito acerca de la revelación mariana... La arquitectura de la obra y sus desarrollos revelan un fuerte pensamiento y una vastísima preparación específica... No cabe duda que una obra tan conspicua hará fecha en el campo de los estudios marianos... Una característica de la obra es su noble probidad científica en el justo uso de las fuentes, en la ecuánime valoración de los trabajos, en la sobria, justificada manifestación de la propia sentencia por parte del autor*" («L'Observ. Rom.».)

"... *toda la materia mariológica de la doctrina católica ha sido ordenada en una poderosa y vasta síntesis que no descuida las principales producciones de mil novecientos años de cristianismo... El orden casi simétrico, y sin embargo no irracional, da a la obra una organización sólida y compacta, casi geométrica... El autor expone con exactitud la doctrina cierta de la Iglesia. En las cuestiones dudosas, expone las diversas opiniones de los teólogos y laudablemente escoge la que prefiere... En la composición de su obra, el autor se muestra el* pater-familias *evangélico,* qui profert de thesauro suo nova et vetera. *No sólo ha dispuesto bellamente el capital acumulado por siglos de tradición cristiana, sino que lo ha elaborado y explotado en nuevas exposiciones y conclusiones: son originales, por ejemplo, los desarrollos sobre la predestinación de la Madre de Dios, sobre el lugar que le corresponde en el Cuerpo místico de Cristo...*" (La «Civiltà Cattolica».)

"... *por la riqueza de la información, esta obra es un preciosísimo instrumento de trabajo, gracias al cual el teólogo se dará cuenta exactamente del estado actual de las grandes cuestiones mariológicas...*" (R. GAGNEBET, O. P., en «Angelicum».)

Creemos superflua toda otra presentación.

La obra italiana presenta como Apéndice de la Propedéutica Mariológica *una traducción de las principales Encíclicas marianas, desde la* Ineffabilis Deus, *de Pío IX, hasta hoy. Hemos creído que no sería necesario en la edición española, sobre todo después de la aparición del volumen* Documentos Marianos, *del P. H. Marín, S. J. (B. A. C.), donde se encuentran al alcance del gran público no sólo esas Encíclicas, sino muchísimos otros preciosos documentos del Magisterio Eclesiástico sobre la Virgen María.*

Dada la importancia que en una obra de esta índole tienen las citas, hemos puesto el máximo cuidado en ser fieles a la edición italiana.

E. E., S. J.

PREFACIO

Desde hace varios años el público italiano viene sintiendo la necesidad de una obra completa sobre María Santísima. Hasta hace algún tiempo ha contado para satisfacer esa necesidad con la bien conocida obra del Mariólogo de Lugano, Emilio Campana, con sus tres gruesos volúmenes en torno al dogma y al culto marianos. Pero, fallecido el autor, la obra que durante largo tiempo había gozado de tanto favor, ha terminado por quedar anticuada, necesitada de modernizaciones y refundiciones. Los últimos veinte años, en efecto, han señalado un progreso más rápido que el de tiempos anteriores en el estudio y desarrollo de la ciencia Mariana. Se imponía, por tanto, una síntesis vasta, completa, orgánica de todo el imponente desarrollo mariológico de estos últimos decenios. Intenté hace años esa síntesis con mi voluminosa *Mariología* en latín. Pero el público reclamaba una obra en italiano del tipo de la de Campana, con las debidas refundiciones y modernizaciones. Y así ha salido a luz esta obra, que —debo declararlo desde el primer momento— no es una traducción ni una vulgarización de la obra latina, sino una obra nueva, original y casi diría, independiente, por más que convenga con la latina en sus grandes líneas fundamentales.

Permítanseme además dos palabras para poner de relieve lo orgánico de la obra y su particular aportación a la ciencia de la fe.

Entre las innumerables imágenes que nos presenta el arte mariano, la más genial, a mi modesto juicio, es una «Pietà» del siglo XV, veneradísima en Mussidan (Diócesis de Périgueux, en Francia). La Virgen Corredentora está representada sentada, con un niño entre los brazos y con Jesús muerto sobre las rodillas. El escultor anónimo ha querido expresar de modo eminenemente plástico la singular misión de María Santísima y su puesto en el Cristianismo. La misión de María se compendia en una sola palabra, la más dulce entre todas las palabras: la de *Madre*. María Santísima es Madre, lo mismo de la Cabeza

(representada por Cristo muerto apoyado sobre las rodillas), que de los miembros (representados por el niño apoyado en los brazos): físicamente, es decir, naturalmente, Ella es Madre de Cristo, y espiritualmente, es decir, sobrenaturalmente, Ella es Madre de los cristianos, miembros místicos de Cristo.

De la muerte natural de Cristo Redentor (a la que hizo eco la muerte mística de la Corredentora) ha fluido la vida sobrenatural de los cristianos. Cristo y los cristianos, la Cabeza y sus miembros, el Redentor y los redimidos: he aquí los dos hijos de María. He aquí también su misión en el plan establecido por Dios y tan bien expresado en el grupo de Mussidan.

Pero además de expresar vivamente la misión maternal de María Santísima, el grupo de Mussidan expresa también, de modo admirable, el puesto central de María Santísima en el Cristianismo, del cual aparece aquí como elemento central. El Cristianismo, en efecto, está montado entero sobre Cristo y sus cristianos, sobre la Cabeza y sus miembros, es decir, sobre el Cristo total. Pero tanto Cristo como el Cristiano son inconcebibles sin María. Cristo, en efecto, es el Verbo Encarnado, inconcebible sin Aquélla por medio de la cual se ha encarnado. El cristiano, a su vez, es el que tiene la vida sobrenatural de la gracia divina, y ésta es inconcebible sin María, Madre nuestra, puesto que toda gracia se deriva de Cristo como de fuente, y pasa a través de María que es —por el libre querer divino— el canal.

Una mirada todavía al grupo de Mussidan. Quitad las rodillas que sostienen el cuerpo de Cristo, y habréis quitado también a Cristo, puesto que su humanidad descansa en María. Quitad los brazos que sostienen al niño (el cristiano), y habréis quitado también al niño, porque su vida sobrenatural descansa en María, su Madre, por medio de la cual Dios se la da, se la conserva y se la desarrolla.

La obra que presento al público italiano es toda ella un comentario, un desarrollo lógico de estas ideas centrales. Puede, pues, comprenderse lo que la obra tiene de orgánico, cualidad a la que he procurado añadir, lo mejor que me ha sido posible, esta otra: la de ser completa.

Dígnese la Virgen conceder al autor y a los lectores el premio reservado a todos los que la honran: la vida eterna.

El Autor.

INDICE

PROPEDÉUTICA MARIOLÓGICA

PRELIMINARES ... 3-9

1. Fin ... 3
2. Necesidad ... 4
3. División ... 9

DEFINICIÓN DE LA MARIOLOGÍA ... 10-12

1. Definición nominal ... 10
2. Definición real ... 11

DIVSIÓN DE LA MARIOLOGÍA ... 11-18

1. Divisiones que hacen otros ... 13
2. Nuestra división ... 16

EXCELENCIA DE LA MARIOLOGÍA ... 19-25

1. Excelencia del objeto de la Mariología ... 19
2. Excelencia de la Mariología por los efectos que produce ... 22

FUENTES DE LA MARIOLOGÍA ... 27-95

I. *Fuente directiva: el Magisterio Eclesiástico* ... 27

1. La misión de la Iglesia ... 27
2. Los dos modos como la Iglesia la cumple ... 28
3. El Magisterio extraordinario de la Iglesia sobre María SS. ... 28
4. El Magisterio ordinario y sus principales documentos marianos ... 28
   1) Pío IX; 2) León XIII; 3) S. Pío X; 4) Pío XI; 5) Pío XII ... 29

Síntesis de la Mariología de los Pontífices ... 42

5. La liturgia Mariana ... 53

1) Naturaleza; 2) Fuentes; 3) Origen y desarrollo; 4) Riqueza doctrinal; 5) Valor dogmático ... 53

II. *Fuentes constitutivas: S. Escritura y Tradición* ... 61

1. La S. Escritura:

1) Importancia de la Biblia para la Mariología ... 61
2) "Ubique de Ipsa" ... 62
3) Pasajes marianos del Antiguo Testamento ... 63
4) Pasajes marianos del Nuevo Testamento ... 64
5) La figura de María en la Biblia ... 64
6) El problema del relativo silencio de la Biblia sobre María SS. ... 67
7) Uso de la Biblia en Mariología ... 69
8) Los Apócrifos marianos: *a)* qué son; *b)* cuáles; *c)* su valor ... 70

2. La Tradición:

A) *Padres Marianos* ... 78

1.º Padres Prenicenos ... 79
1) S. Ignacio Mártir; 2) SS. Justino Mártir; 3) Arístides; 4) S. Ireneo; 5) Hegesipo; 6) Abedcio de Hierápolis; 7) Clemente Alejandrino; 8) Tertuliano; 9) Orígenes; 10) S. Hipólito Romano; 11) S. Cipriano; 12) Novacio; 13) S. Gregorio Taumaturgo; 14) S. Pedro Alejandrino; 15) S. Metodio; 16) Adamancio; 17) Lactancio.

2.º Padres Postnicenos ... 81

a) *Orientales* ... 81
1) S. Efrén Siro; 2) S. Basilio Magno; 3) S. Atanasio; 4) S. Epifanio; 5) S. Juan Crisóstomo; 6) Ático de Constantinopla; 7) San Cirilo de Alejandría; 8) S. Proclo de Constantinopla; 9) Severiano de Gabala; 10) Teédoto de Ancira; 11) Cirilona Siro; 12) Basilio de Seleucia; 13) Hesiquio de Jerusalén; 14) Antípatro de Bostra; 15) Crisipo de Jerusalén; 16) Leoncio de Bizancio; 17) S. Román el Cantor; 18) Abraham de Éfeso; 19) S. Anastasio I Patriarca de Antioquía; 20) S. Modesto de Jerusalén; 21) S. Sofronio de Jerusalén; 22) S. Juan de Tesalónica; 23) S. Germán de Constantinopla; 24) S. Andrés, Obispo de Creta; 25) Juan de Eubea; 26) S. Juan Damasceno.

b) *Occidentales* ... 85

1) S. Ambrosio; 2) S. Zenón de Verona; 3) S. Gaudencio de Brescia; 4) Aurelio Prudencio; 5) S. Jerónimo; 6) S. Agustín; 7) S. Pedro Crisólogo; 8) Sedulio Celio; 9) S. León Magno; 10) S. Máximo de Turín; 11) S. Fulgencio; 12) S. Eleuterio de Tournai; 13) S. Gregorio de Tours; 14) S. Venancio Fortunato; 15) S. Gregorio Magno; 16) S. Ildefonso de Toledo.

B) *Doctores Marianos* ... 87

1) S. Beda el Venerable; 2) S. Pedro Damaniano; 3) S. Anselmo; 4) S. Bernado; 5) S. Antonio de Padua; 6) S. Buenaventura; 7) Santo Tomás de Aquino; 8) S. Alberto Magno; 9) S. Pedro Canisio; 10) S. Roberto Belarmino; 11) S. Francieco de Sales; 12) San Alfonso María de Ligorio.

C) *Los principales Escritores Marianos* 90

1) Eadmero de Canterbury; 2) B. Guerrico d'Igny; 3) Ricardo de S. Lorenzo; 4) Conrado de Sajonia; 5) Juan Duns Scoto; 6) Raimundo Jordán; 7) Gerson; 8) S. Bernardino de Sena; 9) P. Ambrosio Spiera; 10) Dionisio el Cartujo; 11) Bernardino de Bustis; 12) Alfonso Salmerón; 13) Francisco Suárez; 14) S. Lorenzo de Brindis; 15) Cardenal Pedro de Bérulle; 16) Francisco Poiré; 17) Justino Miechow; 18) Juan Bautista Novati; 19) Bartolomé de los Ríos; 20) Dionisio Petavio; 21) Gerardo Baldi de la Gherardesca; 22) Jorge de Rhodes; 23) Teófilo Raynaud; 24) Pedro de Alva y Astorga; 25) Cristóbal de Vega; 26) Vicente Contenson; 27) Hipólito Marraci; 28) S. Juan Eudes; 29) P. Pablo Segneri; 30) Enrique M.ª Boudon; 31) Santiago B. Bossuet; 32) Bourdaloue; 33) S. Luis M.ª de Montfort; 34) Carlos del Moral; 35) Juan Bautista Van Ketwig; 36) Juan Crisóstomo Trombelli; 37) Guillermo G. Chaminade; 38) Juan Santiago Bourassé; 39) Rohault de Fleury; 40) José Schoeben; 41) Augusto Nicolás; 42) Cardenal Juan Enrique Newman; 43) Augusto Roskovány.

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MARIOLOGÍA 97-134

I. *El primer principio de la Mariología* 97

1. Singular importancia de su estudio 97
2. Dificultad de su estudio 98
3. División del estudio 98
   1) Sentencia de los que ponen en duda la existencia de un primer principio mariológico 98
   2) Sentencia de los que sostienen un único principio de toda la Mariología 100

   a) *Defensores de un único principio mariológico simple* 100
   b) *Defensores de un único principio mariológico compuesto* 106

   3) Sentencia de los que admiten dos primeros principios 110
   4) Nuestra sentencia 112

   a) *Crítica de los puntos de vista de otros* 112
   b) *Nuestro punto de vista* 114

II. *Los principios fundamentales secundarios de la Mariología* 117

1. El principio de singularidad 118
   1) Naturaleza 118
   2) Fundamentos 119
   3) Importancia 121

2. El principio de conveniencia 122
   1) Naturaleza 122
   2) Fundamentos 124
   3) Importancia 125

3. El principio de eminencia 126
   1) Naturaleza 126
   2) Fundamentos 127
   3) Importancia 129

4. El principio de analogía o semejanza con Cristo ... 129

1) Naturaleza ... 129
2) Fundamentos ... 130
3) Importancia ... 134

HISTORIA DE LA MARIOLOGÍA ... 135-166

1. Importancia ... 135
2. División ... 136

I. *En la Edad Antigua* (ss. I-IX) ... 136

1. De la edad apostólica al Concilio de Éfeso (ss. I-V) ... 135
1) En Oriente ... 136
2) En Occidente ... 138
2. Del Concilio de Éfeso al fin de la edad patrística (ss. V-IX) ... 140
1) En Oriente ... 140
2) En Occidente ... 144

II. *En la Edad Media* (ss. IX-XVI) ... 145

1. Del fin de la edad patrística a S. Bernardo (ss. IX-XII) ... 145
1) En Oriente ... 145
2) En Occidente ... 146
2. De S. Bernardo al Protestantismo (ss. XII-XVI) ... 148
1) En Oriente ... 148
2) En Occidente ... 148

III. *En la Edad Moderna* (ss. XVI-XIX) ... 151

1. Del Protestantismo al Jansenismo (ss. XVI-XVII) ... 151
2. Del Jansenismo a la definición dogmática de la Inmaculada (siglos XVII-XIX) ... 153

IV. *En la Edad Contemporánea* (ss. XIX-XX) ... 158

1) El influjo del Magisterio Eclesiástico ... 158
2) La reacción católica a los ataques de los adversarios ... 158
3) La publicación de las Fuentes ... 159
4) La celebración de Congresos Marianos ... 160
5) La erección de Academias, Sociedades, Centros Mariológicos ... 160
6) La erección de Cátedras de Mariología ... 164
7) Las Bibliotecas Marianas ... 165
8) La publicación de Bibliografías, Tratados, Monografías Mariológicas y Revistas ... 166

BIBLIOGRAFÍA MARIANA ... 167-171

1. Escritos bibliográficos de índole general ... 167
2. Escritos bibliográficos particulares ... 168
1) *Por las diversas naciones* ... 168
2) *Por las diversas Órdenes Religiosas* ... 168
3) *Por diversos períodos* ... 168
4) *Por diversas materias* ... 168

3. Tratados generales sobre la Virgen ... 169
4. Revistas Mariológicas ... 169
5. Colecciones Mariológicas ... 170

PARTE PRIMERA

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA

SECCIÓN PRIMERA

LA PREDESTINACIÓN DE MARÍA

Preliminares:

1. El concepto de predestinación ... 175
2. División del tratado ... 176

CAP. I.—PREDESTINACIÓN SINGULAR ... 177-183

Proposición: "María SS. fué predestinada Madre universal (tanto del Creador como de las criaturas) con el mismo decreto con el que Cristo fué predestinado Hijo de Dios y Cabeza de todas las criaturas".
1. Sentido de la proposición ... 177
2. La voz del Magisterio Eclesiástico ... 178
3. La voz de la S. Escritura ... 179
4. La voz de la razón ... 180
5. Diversidad específica entre la predestinación de María SS. y la nuestra ... 181

CAP. II.—LA "PRIMOGÉNITA ENTRE LAS CRIATURAS" ... 183-199

1. Opiniones insostenibles ... 184
2. La voz de la Iglesia ... 184
3. La voz de la razón ... 187
4. Una doble consecuencia ... 188

Apéndice: Si Adán no hubiese pecado, ¿habría existido la Madre de Dios?

1. La tesis tomista, la escotista y la nuestra ... 190
2. Las pruebas de la tesis tomista, de la escotista y de la nuestra ... 192

CAP. III.—LA PREDESTINACIÓN DE MARÍA Y NUESTRA PREDESTINACIÓN ... 199-205

1. La voz de los Padres y de los Escritores eclesiásticos ... 200
2. La voz de la razón ... 202
3. La Virgen SS., causa "quasi material" de nuestra predestinación ... 203

CAP. IV.—LA CUMBRE DE LA INFINITA LIBERALIDAD DIVINA ... 205-214

1. Predestinación gratuita a la Maternidad divina ... 206
   1) Explicación de los términos ... 206
   2) Sentencias de los Teólogos ... 207
   3) Nuestra sentencia ... 208
2. Predestinación gratuita a la gloria eterna ... 210

PROFECÍAS MARIANAS

Preliminares:

1. Razón psicológica de las profecías ... 215
2. División del tratado ... 216

CAP. I.—PROFECÍAS MARIANAS EN GENERAL ... 216-218

1. Nociones e importancia de la profecía ... 216
2. Existencia de las profecías marianas ... 217

CAP. II.—PROFECÍAS DIRECTAS ... 218-258

1. El Protoevangelio ... 218

1) El oráculo de los oráculos ... 219
2) Texto y contexto ... 219
3) Cuatro preguntas y múltiples respuestas ... 220
a) *Quién es la "serpiente"* ... 220
b) *Quién es la "mujer"* ... 221
c) *Quién es el "linaje de la serpiente"* ... 236
d) *Quién es el "linaje de la mujer"* ... 237
4) Riqueza doctrinal del Protoevangelio ... 241

2. La Virgen-Madre del Emmanuel ... 242

1) Importancia de esta profecía ... 243
2) Texto y contexto ... 243
3) Naturaleza del "signo" ofrecido por Dios a Acaz ... 244
4) Quiénes son el "Emmanuel" y la "Almah" ... 245

3. La "vara" de la raíz de Jessé ... 248

1) Importancia de esta profecía ... 248
2) Texto y contexto ... 248
3) Qué debe entenderse por "raíz de Jessé" ... 249
4) De qué modo está María significada en ella ... 249

4. "La que dará a luz en Belén" ... 250

1) Importancia de esta profecía ... 250
2) Texto y contexto ... 250
3) Quién es el "Dominador" predicho ... 251
4) Quién es "la que da a luz" ... 252

5. La "mujer que habría circundado al hombre" ... 252

1) Texto y contexto ... 252
2) Diversas interpretaciones ... 253
3) Fundamentos para una interpretación mariana ... 254

6. La "esposa" del Cantar de los Cantares ... 255

1) Diversas interpretaciones ... 255
2) Las bases para la interpretación mariana ... 257

Cap. III.—Profecías indirectas 258-312

Preliminares:

1. Figuras y símbolos de María 258
2. Base escriturística y criterios para dicernirlos 259

Art. 1.—Las principales figuras de María 260

1) Eva; 2) Sara; 3) Rebeca; 4) Raquel; 5) María, hermana de Moisés; 6) Rut; 7) Ana, madre de Samuel; 8) Ester; 9) Judit; 10) Débora; 11) Jael; 12) Noemí; 13) Abigaíl; 14) Abisag, sunamita; 15) Betsabé.

Art. 2.—Los principales símbolos de María 295

1) El Paraíso terrestre; 2) El Arca de Noé; 3) La paloma con el ramo de olivo; 4) El arco iris; 5) La escala de Jacob; 6) La zarza ardiente; 7) El Arca de la Alianza; 8) El candelabro de oro; 9) La vara de Moisés; 10) La vara de Aarón; 11) El vellocino de Gedeón; 12) La nube de Isaías; 13) La torre de David; 14) El Templo de Salomón; 15) El trono de Salomón.

Sección Tercera

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA EN SU REALIZACIÓN

Cap. I.—La Madre del Creador 313-380

Preliminares:

1. Importancia fundamental del tratado 313
2. Concepto exacto de la Maternidad divina 314
3. Errores contra la Maternidad divina 316

1) Los negadores de la humanidad de Cristo 316
2) Los negadores de la divinidad de Cristo 317
3) Los que entienden mal la unión entre la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo 317
4) Actitud de los protestantes ante la Maternidad divina 323
5) División del tratado 324

Art. 1.—La Maternidad divina considerada bajo el aspecto teológico, o sea, el hecho de la Maternidad divina 324

1. La enseñanza del Magisterio Eclesiástico 324
2. La enseñanza de la S. Escritura 327
3. La enseñanza de la Tradición 330
4. La voz de la razón 334

Conveniencia:

a) *Por parte de Dios* 334
b) *Por parte de Cristo* 336
c) *Por nuestra parte* 336

Art. 2.—La Maternidad divina bajo el aspecto físico o fisiológico 337

1. Naturaleza del concurso físico de María 337
2. Elevación sobrenatural del concurso físico de María 338
3. Tres cuestiones fundamentales 339

1) El principio activo en la concepción de Cristo 339
2) El principio pasivo 340
3) El orden, o sea, la instantaneidad de la concepción de Cristo ... 340

4. Cuestión especial: La Virgen SS. ¿puede llamarse causa instrumental de la unión hipostática? 341

Art. 3.—La Maternidad divina considerada bajo el aspecto metafísico 345

1. La Maternidad divina es, formalmente, una "relación" 345
2. La relación de la Maternidad divina es trascendental y predicamental 346
3. ¿Relación predicamental real o de sola razón? 347

Art. 4.—La Maternidad divina bajo el aspecto moral, o sea, en su dignidad. 348

1. Dignidad y excelencia de la Maternidad divina considerada absolutamente, en sí misma 348
2. Dignidad y excelencia de la Maternidad divina considerada en relación a las demás dignidades 350

1) La dignidad de la Maternidad divina y las otras dignidades ... 350
2) La dignidad de la Maternidad divina y la de la gracia santificante 351
3) La Maternidad divina, ¿es formalmente santificante? 353
4) La dignidad de la Maternidad divina es incomparablemente superior a la dignidad sacerdotal 357

3. Dignidad de la Maternidad divina considerada en relación a la Santísima Trinidad 360
1) La SS. Trinidad, suprema glorificadora de María 361
a) *En la luz del Padre* 361
b) *En la luz del Hijo* 362
c) *En la luz del Espíritu Santo* 365

2) María SS. suprema glorificadora de la SS. Trinidad 368

4. El fundamento supremo de la singular dignidad de María: la pertenencia al orden hipostático 371

Apéndice: Maternidad divina y Encarnación: Desde Sto. Tomás hasta hoy. 376

CAP. II.—LA MADRE DE LAS CRIATURAS 381-454

Preliminares:
1. El concepto preciso de "maternidad espiritual" 382
2. La verdadera naturaleza de la maternidad espiritual de María SS. ... 383
3. El fundamento de la maternidad espiritual de María SS. 384
4. La extensión de la maternidad espiritual de María SS. 386
5. El término exacto para significar esa maternidad 387
6. La actitud de los protestantes 388
7. La maternidad espiritual de María SS. y los ortodoxos 389
8. División del tratado 390

Art. 1.—La Madre espiritual de los Ángeles 390

1. La voz de la S. Escritura 391
2. La voz de la Tradición 392
3. La voz de la razón 396

Art. 2.—La Madre espiritual de los hombres 399

1. La voz del Magisterio Eclesiástico 399
2. La voz de la S. Escritura 401
   a) *En el Antiguo Testamento* 401
   b) *En el Nuevo Testamento* 405

      1) La alusión contenida en el Prólogo del cuarto Evangelio 405
      2) La promulgación de la maternidad espiritual 407
      3) La confirmación de la maternidad espiritual de María SS. en el capítulo XII del Apocalipsis 413

3. La voz de la Tradición 415

   a) *En la Edad Patrística* (ss. I-IX) 415
   b) *En la Edad Media* (ss. IX-XVI) 425
   c) *En la Edad Moderna* (ss. XVI-XIX) 441
   d) *En la Edad Contemporánea* (ss. XIX-XX) 450

4. La voz de la razón 453

Sección Cuarta

MEDIADORA Y REINA UNIVERSAL

P. I.—La Mediadora entre el Creador y las criaturas en general 455-469

Preliminares:

1. Importancia del tratado 457
2. Concepto exacto de Mediación 457
3. Extensión del término "Mediación" 459
4. Los protestantes y la Mediación mariana 461
5. En qué sentido se da a María SS. el título de "Mediadora" 463
6. Las pruebas 464
   1) La enseñanza del Magisterio Eclesiástico 464
   2) La enseñanza de la S. Escritura 464
   3) La enseñanza de la Tradición 465
   4) La voz de la razón 466

P. II.—La Mediadora de nuestra reconciliación, o sea, la Corredentora. 469-544

Preliminares:

1. Mediación y Corredención 470
2. Errores y opiniones 470
3. Naturaleza de la Corredención 474
4. División del tratado 475

Art. 1.—La enseñanza del Magisterio Eclesiástico ... 476

1. La enseñanza de los Romanos Pontífices sobre la Corredención ... 476
2. La enseñanza de la Liturgia ... 485
3. La enseñanza del Episcopado Católico ... 486

Art. 2.—La enseñanza de la S. Escritura ... 488

1. La voz de Dios en el Antiguo Testamento ... 488

1) El Protoevangelio ... 488
2) Figuras y símbolos de la Corredentora ... 489

2. La voz de Dios en el Nuevo Testamento ... 489

1) Cooperación de María al inicio de la Redención ... 489
2) Cooperación de María a la consumación de la Redención ... 497

Art. 3.—La tradición de la Iglesia ... 502

1. La Edad Patrística (ss. I-IX) ... 503

Apéndice: El título de "Nueva Eva" y sus fundamentos bíblicos ... 510

2. La Edad Media (ss. IX-XVI) ... 513
3. La Edad Moderna (ss. XVI-XIX) ... 525
4. La Edad Contemporánea (ss. XIX-XX) ... 531

Art. 4.—La voz de la razón ... 533

1. Posibilidad de la Corredención ... 533
2. Múltiples conveniencias de la Corredención ... 536

Art. 5.—Objeciones de los adversarios ... 537

1. Objeciones contra el título de "Corredentora" ... 537
2. Objeciones contra la doctrina expresada por el título ... 541

CAP. III.—LAS VIRTUALIDADES DEL HECHO DE LA CORREDENCIÓN ... 544-562

1. Pasión y Compasión ... 544
2. Las cuatro modalidades de la Pasión y de la Compasión ... 545

Art. 1.—El valor meritorio de la Compasión ... 546

1. El hecho del mérito corredentor de María SS. ... 546
2. Naturaleza del mérito corredentor ... 548
1) Historia de la cuestión ... 548
2) Soluciones recientes ... 549
3) Mi modesta opinión ... 551

Art. 2.—El valor consatisfactorio de la Compasión ... 554

Art. 3.—El valor consacrifical de la Compasión ... 556

Apéndice: La cuestión del Sacerdocio de María SS. ... 557

Art. 4.—El valor corredentor de la Compasión ... 561

CAP. IV.—LA MEDIADORA EN LA DISTRIBUCIÓN DE TODAS LAS GRACIAS 563-650

Art. 1.—El hecho de la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias 563

1. Estado de la cuestión 563

1) Términos y enfoque de la cuestión: Universalidad 563
a) *Objetiva* 563
b) *Subjetiva* 569
c) *La persona que distribuye a todos las gracias* 570

2. Adversarios de nuestra tesis 571
3. Las pruebas del hecho 574

1) La voz del Magisterio Eclesiástico 574
2) La voz de la S. Escritura 580
3) La voz de la Tradición 583
I *La Edad Patrística* (ss. I-IX) 584
II *La Edad Media* (ss. IX-XVI) 622
III *La Edad Moderna* (ss. XVI-XIX) 622
IV *La Edad Contemporánea* (s.. XIX-XX) 642
4) La voz de la razón 643

Art. 2.—Naturaleza de la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias 646

1. Enfoque de la cuestión 646
2. Sentencias de los teólogos 646
3. La causalidad física instrumental y sus pruebas 647

CAP. V.—LA REINA DEL UNIVERSO 651-670

Preliminares

1. El concepto de "Rey" y de "Reina" 652
2. Adversarios de la Realeza de María 652

Art. 1.—El hecho de la Realeza de María 653

1. La enseñanza del Magisterio Eclesiástico 653
2. La enseñanza de la S. Escritura 658
3. La voz de la Tradición 659

Art. 2.—Naturaleza de la Realeza de María 665

1. La Virgen María es "Reina" no sólo en sentido metafórico, sino también en sentido propio 665
2. Títulos de la Realeza de María 666
1) Títulos inconsistentes 666
2) Los verdaderos títulos de la Realeza de María 668
3. Naturaleza del poder real de María SS. 669

PROPEDÉUTICA MARIOLÓGICA

PRELIMINARES

1. Fin.

La meta luminosa que nos proponemos alcanzar con este nuestro trabajo es obvia, aunque ardua: un conocimiento pleno —en cuanto es posible a las fuerzas humanas— de María SS., o mejor, una amorosa penetración, una especie de sondeo del admirable, profundísimo «Misterio de María». El misterio —es bien sabido—, aunque es incomprensible, no es insondable. «En lo incomprensible —observa justamente Varillon— no se entra: es un muro; en lo insondable, en cambio, no se acaba de entrar: es un océano.» (*Nécessité de l'Evangile.* Masses ouvrières, Janvier 1947, p. 12.)

Pero para alcanzar esa meta radiosa es necesario recorrer un camino bastante largo, sembrado de obstáculos. Es necesario, pues, darse cuenta de lo largo de este camino, y sobre todo, remover los obstáculos de que está sembrado, para recorrerlo así del modo menos penoso posible.

El fin, pues, de esta nuestra introducción general a la Mariología, es exponer todas las varias nociones que preparan y explanan el largo camino que hay que recorrer al desarrollar la doctrina sobre la Virgen SS.

Las nociones previas de cualquier ciencia (y consiguientemente, también de la Mariología) son generalmente las siete siguientes: 1) *La definición*, necesaria para comprender la naturaleza de la ciencia de que se trata; 2) *La división*, a fin de que el asunto se distribuya lógicamente en sus varias partes y se desarrolle ordenadamente; 3) *La excelencia*, a fin de que se sienta el impulso vigoroso a amarla; 4) *Las fuentes*, o sea, los diversos lugares en donde hay que buscar los argumentos para probar cada tesis, los materiales de construcción del edificio mariológico; 5) *Los principios* fundamentales de los cuales se deducen y con los que se relacionan las diversas conclusiones; 6) *La his-*

toria, que mostrando el progresivo desarrollo, es decir, el camino recorrido a través de los siglos por las varias verdades mariológicas y los varios factores de tal desarrollo, nos ofrece como una vista panorámica de la materia que se va a tratar y nos ambienta en su estudio; 7) *La bibliografía general*, que nos dirige en la investigación y documentación.

2. Necesidad.

La necesidad de exponer estas nociones previas queda demostrada por el hecho de que el modo de proceder al tratar las diversas cuestiones referentes a la Virgen SS., tanto en el uso de las fuentes como en la argumentación, no es, a veces, el que debería ser. Para tener una «Mariología» digna de ese nombre, parecen indispensables tres cosas: 1) *Riqueza de documentación positiva*, tanto bíblica como patrística; 2) *Razonamiento vigoroso*, sereno y noble; 3) *Prudencia sistemática*. En una palabra: documentación, razonamiento, prudencia. Son estos tres los más sólidos fundamentos de la Ciencia Teológica en general, y en especial, de la Mariología.

1) *Necesidad de documentación positiva.*—Y en primer lugar, la *riqueza* de documentación, mediante la vuelta a las fuentes, a cuyo contacto «las ciencias sagradas se rejuvenecen siempre, mientras que, como sabemos por experiencia, la especulación que descuida el estudio del sagrado depósito se vuelve estéril» (Encíclica *Humani generis*).

Es un hecho: entre todas las publicaciones teológicas o ascéticas, las que se refieren a la Virgen son, generalmente hablando, las más pobres de documentación bíblica y patrística, y, por lo mismo, de bastante escaso valor teológico. Se avanza demasiado a la buena de Dios, y en la selección de los argumentos no se peca por exceso de rigor. Se encuentran también muchos escritos casi completamente vacíos de ideas, llenos sólo de palabras, de exclamaciones y de sentimientos más o menos artificiales. «Las espigas granadas son escasas y entecas para un campo tan vasto.» (Leloir: *La Médiation Mariale*, p. 142.) El sentido crítico está desterrado no raras veces de la selección de documentos positivos. Y, en general, el apriorismo triunfa.

Es fácil de notar, en primer lugar, una impresionante escasez de documentación bíblica, cuando no un deplorable abuso de los lugares bíblicos. Entre los que maltratan el divino libro, los mariólogos —es doloroso constatarlo— no están generalmente en último lugar. Van a buscar en él, no raramente, lo que no se encuentra en él, exponiéndose así al peligro de no encontrar lo que realmente contiene. El *latius hos quam præmissæ* no falta. Para ellos no será en realidad inútil el aviso atribuído a San Agustín: «Non quæramus id

quod non est, ne id quod est non inveniamus» (Apud PETRUM PICTAVIENSEM, *Sent.*, I. IV, c. 10; PL. 211, 1172 A).

No basta, por ejemplo, como a veces sucede, tomar sin discernimiento alguno un texto escriturístico presentado por la liturgia mariana para sacar de él un argumento *ex Scriptura*. Es sabido, en efecto, que en la liturgia algunos textos escriturísticos están aplicados a la Virgen en sentido puramente acomodaticio, y, por tanto, no en sentido escriturístico. A lo más, se podrá deducir de tal aplicación un argumento *ex S. Liturgia* (válido él también, puesto que esa aplicación testimonia la fe de la Iglesia: *lex credendi, lex orandi)*, pero no un argumento escriturístico. Es necesario no confundir una cosa con otra. En cuestión de Teología bíblica mariana —a pesar de las varias publicaciones sobre el asunto, como veremos— queda todavía mucho que hacer; aún falta una «Mariología bíblica» sólida, exhaustiva.

Ni es menos deplorable en los tratados mariológicos la escasez y el abuso de la documentación patrística. «Basta recorrer —observa agudamente el P. Leloir— casi todas las publicaciones sobre la materia [de la Mediación], sin excluir las más *substanciales*: el desarrollo de este argumento —cuando el autor ha creído conveniente hacer un esbozo de él— es deplorable. Se comienza con un texto de *San Bernardo* o de cualquier autor bizantino; se termina con otro de *San Alfonso de Ligorio* o del mismo Card. Bittremieux, que recibe así el honor —del que debe sonreírse ligeramente— de verse enumerado entre los «Padres de la Iglesia; y... *causa finita est.*» (o. c., p. 93.) Se da también el caso de la formulación de un argumento *ex doctrina Patrum*, con textos de autores de la baja Edad Media (cfr. la justa observación del P. Ramírez, O. P., en «Ciencia Tomista», 25, [1927]. A. 415), o con textos de uno o dos Padres solamente.

Tampoco es infrecuente el caso de encontrarse con textos apócrifos debidos a pseudo-padres de la baja Edad Media, citados sin control. Ejemplo típico la epístola *Ad Paulam et Eustochium* (PL. 30, 122-142); *De Assumptione*, atribuida todavía, falsamente, a San Jerónimo; o el sermón *De Annuntiatione Dominica* (PL. 39, 2104-2107), presentado como de San Agustín, etc., etc.

Y ¿qué decir de los argumentos patrísticos violentados, sacados de testimonios enteramente fuera de contexto, maltratados hasta hacerles decir *per fas et per nefas* lo que no quieren ni pueden decir, lo que corresponde a un plan o a una tesis ya preestablecida por el escritor? Son joyas —realmente poco valiosas— de las que no están desprovistos varios tratados mariológicos. Y los ejemplos podrían aducirse a montones. También en el campo patrístico —como en el bíblico, y quizá más aún— queda mucho camino que andar.

2) *Necesidad de razonamiento vigoroso.*—No basta la plena documentación bíblica y tradicional, fruto de un pleno conocimiento de las fuentes teoló-

gicas depuradas. Ese es un primer paso hacia un serio y competente estudio de los problemas marianos. Se limita, en efecto, a suministrar los elementos positivos, las piedras para construir el edificio. Es necesario que la razón, o mejor, la especulación teológica, elabore estos diversos elementos, uniéndolos, confrontándolos, armonizándolos orgánicamente, es decir, sistematizándolos, deduciendo de ellos los principios y las conclusiones mediante las cuales se haga cada vez más explícito lo que está implícito. ¡Cuántas verdades marianas, implícitas todavía en las fuentes de la Revelación, esperan una mente robusta y penetrante que las haga explícitas y las presente revestidas de luz más brillante! También en este campo, tan vasto y tan delicado, hay todavía mucho que hacer... y algo que rehacer. Es necesario, ante todo, que los mariólogos se pongan de acuerdo sobre la cuestión, tan debatida en nuestros días, del *primer principio* de la ciencia mariana. De él, en efecto, como de primera raíz, de primera fuente de luz, nacen todas las ramas, proceden todos los rayos, es decir, todas las conclusiones mariológicas; con él se relacionan todas las conclusiones, recibiendo así de él unidad, organicidad y consistencia.

Es necesario, además, que se determinen, es decir, que se formulen bien, y se criben los distintos principios secundarios de que también se sirven los mariólogos —consciente e inconscientemente— para declarar lo que está implícito en las fuentes de la Revelación. ¿Están fundados sobre bases sólidas? ¿Qué valor, qué extensión pueden tener las conclusiones que de ellos se deducen? Cuestiones todas que esperan aún respuesta definitiva, que no podrá darse sin un común acuerdo entre los mariólogos. Común acuerdo que sólo puede ser fruto de razonamiento, de discusiones, de severa y seria elaboración y colaboración científica.

3) *Necesidad de una sistemática prudencia.*—Pero para garantizar una seria y severa elaboración científica de la documentación positiva, es necesario que concurra un tercer elemento, que es él también fuente de verdad: la prudencia sistemática, que si es indispensable en el campo teológico en general, lo es más todavía en el mariológico por su especial delicadeza. Algunas actitudes demasiado personales son en todo, o al menos en parte, bastante reprobables. Me permito aludir aquí solamente a las tres principales.

La primera actitud reprobable es la de los extremistas. Y como los extremos son dos, se puede ser extremista de dos modos: por exceso y por defecto. Tenemos así, especialmente en cuestión de Mariología, los llamados *maximistas* y los llamados *minimistas*. Los primeros se cogen los dedos en un imprudente entusiasmo, y tienden a engrandecer lo que a la Virgen se refiere, sirviéndose de argumentos (cuando se atreven a traerlos) que en otros tratados teológicos nadie se atrevería a aducir, desprovistos como están de verdadero valor. Esta actitud da lugar a opiniones infundadas, extrañas, ridículas, que

desacreditan la Mariología. Los minimistas, al contrario, preocupados a veces por inexplicables prevenciones, sugestionados quizá por un exagerado sentido de reacción, niegan a la Virgen títulos que tienen un sólido fundamento, y rechazan sin más, como inválidos en Mariología, argumentos que en cualquier otro tratado teológico se tendrían por válidos. Son los dos extremos. A los primeros vale la pena recordarles la sabia advertencia del Cardenal Cayetano: «Estriba, varón verdaderamente devoto y docto, en alabanzas bien fundadas» [1]. «Bástanle, en efecto —añadiría San Buenaventura—, a la Virgen, las dignidades que le ha comunicado su Hijo, en las que sobrepasa todas las humanas alabanzas y devociones; no necesita de nuestra mentira la que está tan llena de verdad» [2]. A los otros, es decir, a los minimistas, a esos teólogos glaciales, que tienden por sistema a minimizar todo lo que se refiere a las glorias de la Virgen Madre, no es inoportuno recordarles el severo aviso de San Buenaventura: «Hay que evitar diligentemente que el honor de nuestra Señora no sea disminuído en nada por nadie» [3]. Y nunca se recordará demasiado a unos y otros, maximistas y minimistas, aquella *aurea medietas*, aquel justo medio alejado de ambos extremos, sugerido en cada momento por esa sistemática prudencia que constituye el tercer elemento para la vitalidad de la Teología.

Pero hay otra actitud personal que debe ser mantenida en el justo medio por la prudencia sistemática: la de aquellos que en vez de razonar con la mente, razonan (sobre todo en Mariología) con el corazón. El corazón no está hecho para razonar, sino para amar. Podrá, sin duda, estimular a la inteligencia a razonar, a penetrar más y más las singulares grandezas y los inefables privilegios de la Madre de Dios y del hombre, de la Mediadora entre Dios y el hombre, pero no podrá nunca usurpar una función que no le corresponde, cual es la de razonar. También esta actitud, aun disculpable por la recta intención y la piedad fervorosa (que siempre ha de ser instruída), debe frenarse como fuente de no pocos inconvenientes. Parecen, pues, sobrepasar los justos límites las siguientes concesiones del P. Leloir en pos del ejemplo del P. Clement y del P. Marín-Sola:

«No negamos por completo (escribía el P. CLEMENT en «Eph. Theol. Lov.», 8 [1931], 53-53) el papel que el corazón juega en la Mariología católica. Lejos de escandalizarnos de ello, encontramos, con el P. Marín-Sola, muy natural

---

(1) "Siste, vir vere devote ac docte, in laudibus ratione fultis!" (In III, q. VII, a. 10).

(2) "Sufficiunt enim Virgini illae dignitates quas sibi Filius communicavit, in quibus superexcellit omnes humanas laudes et devotiones; quia non indiget nostro mendacio, quae tantum plena est veritate" (*In III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad. 3; Op. 3, 686).

(3) "Cavendum est diligenter ut honor Dominae nostrae in nullo ab aliquo minuatur" (*In III Sent.*, d. 28, a. 1, q. 6, ad. 5; Op. IV, 497).

este fundamento. ¿Por qué negar al corazón cristiano, que late y que siente, el instinto adivinador de los postulados de la digna Maternidad de María?» (o. c., p. 103.) Francamente, esto parece un poco demasiado. Es un principio que, tal como está expresado, podría tomar un sesgo peligroso. A menos que por «razones del corazón» o «instinto adivinador» quiera entenderse una razón que *la mente*, no el corazón, *deduce* de las exigencias del corazón. En tal caso (bien admisible), deberían usarse términos más propios y menos equívocos.

Una tercera actitud ha de ser moderada también por la prudencia sistemática, y es el uso de la analogía. La importancia y la legitimidad del uso de la analogía en la ciencia teológica están fuera de discusión. Pero esta bendita analogía requiere un singular conocimiento de la creación, un perfecto uso del lenguaje humano y una exquisita penetración para descubrir las relaciones de semejanza o desemejanza entre lo natural y lo sobrenatural. Consiguientemente —diré, con el P. Chenu, O. P.—, «su manejo exige una infinita delicadeza y un agudo sentido de lo relativo» (Cfr. «Bulletin Thomiste», 4-6, [1927-1929], 445). Es necesario, por tanto, darse cuenta de la dificultad que implica el uso de la analogía y no engañarse demasiado sobre sus resultados. A veces se pretende juzgar bien diversamente la llamada «analogia fidei», norma directiva de fundamental importancia, puesto que no es otra cosa que «la consonancia de cualquier doctrina con las otras doctrinas reveladas».

En conclusión: documentación amplia, razonamiento vigoroso, prudencia sistemática; he ahí los tres grandes coeficientes para una Mariología seria y sólida. El campo es vastísimo. Lo que se ha hecho es bien poco frente a lo que queda por hacer. A este fin querría dirigirse con toda su buena voluntad nuestro modesto trabajo. Nuestra devoción filial a la Virgen SS. no sólo no perderá nada con ello, sino que ganará mucho. La verdadera piedad, en efecto, está fundada sobre la verdad. El culto debe florecer siempre sobre el robusto tronco del dogma. «Para ser entusiasta nuestro amor a María—escribe egregiamente el P. Faber— no tiene más que ser teológico.» (Cfr. *La Preciosísima Sangre*, cap. VI.) Cuanto más teológica sea, por tanto, nuestra piedad filial a María SS., tanto más entusiasta será [4].

---

(4) De alguna que otra de estas líneas directrices, aquí apenas insinuadas, se podrá encontrar un desarrollo más amplio en los siguientes trabajos: ALONSO I. M., C. M. F., *Perspectivas Mariológicas de hoy y de mañana*, en "Eph. Mar.", 1 [1951], 219-242.—PHILIPPE TH., O. P., *La Théologie Mariale*, en "Laval Théol. Phil.", 2 [1949], 108-130.—PHILIPS G., *De la place de la Mariologie dans la Théologie Catholique*, en "Rev. Eccl. de Liège", 37 [1950], 209-226.—RONDET H., *Introduction a l'étude de la Théologie Mariale*, París, 1950, p. 76 (es más que nada una introducción a la obra de TERRIEN, *La Madre de Dios, Madre de los Hombres*).—WALKENBACH A. P., S. A. C., *Novi conatus circa Mariologiam. Observationes et admonitiones*, en "Marianum", 12 [1950], 292-298. *Journées Sacerdotales Mariales* 1951. Session Doctrinale. Floreffe, 3-4-5 septiembre, Dinant, 1952.

3. División.

Para evitar funestos errores de método, ayuda inmensamente, antes de adentrarse en el *vasto océano* de las glorias marianas, fijar atentamente la mirada sobre siete principales cuestiones introductorias, considerando con orden:

I. *La definición de la Mariología.*
II. *Su división.*
III. *Su excelencia.*
IV. *Sus fuentes.*
V. *Sus principios fundamentales.*
VI. *Su historia.*
VII. *La bibliografía general.*

DEFINICIÓN DE LA MARIOLOGÍA

1. Definición nominal.

La ciencia que trata de María SS. ha sido llamada en el curso de los tiempos con nombres diversos. Fué llamada, en efecto, genéricamente *Mariale* (así, por ejemplo, la llamaron San Alberto Magno, Bernardino de Bustis, etc.). Fué llamada *Theologia Mariana* (así la llamaron Cristóbal de Vega, Jamar, Ramoni, etc.). Ha sido llamada *Theotocologia* (así la llamaron De Carlo, Iannotta). Comúnmente, sin embargo, suele llamarse *Mariologia* (algunos dicen Marialogía). Creemos que debe preferirse esta última denominación, no sólo porque es la que está hoy más en uso (y es bien sabido que el uso, en cuestiones de filología, es casi siempre juez inapelable), sino porque expresa breve y completamente, aunque sea de un modo genérico, lo que con ella queremos significar. El primero en usar —explicando su sentido y justificando su uso— el término «Mariología» parece haber sido Nicolás Nicido, en la obra *Summa Sacrae Mariologiæ*, Palermo, de Franciscis, 1602.

No se puede, en cambio, decir lo mismo de las otras denominaciones. Así, *Mariale* es demasiado vaga, y no expresa el carácter científico de la Mariología: Mariale, en efecto, puede llamarse cualquier cosa que tenga alguna relación con María (por ejemplo, Orden Marial o Mariana, etc.). La denominación *Theologia Mariana* nos parece un acoplamiento no muy feliz: *Theologia*, en efecto, significa ciencia de Dios; *Mariana*, en cambio, significa de María; dos cosas, como se ve, muy distintas, y, por tanto, no muy felizmente acopladas. La denominación *Theotocologia*, finalmente, en fuerza del término mismo, expresa solamente un aspecto particular, aunque sea el más importante, de la Mariología (la parte que respecta a la divina Maternidad de María, dejando en la oscuridad la maternidad espiritual). Es preferible, por tanto, un término más genérico y más comprensivo. Este término nos parece el de *Mariologia*. Los otros títulos (*Tractatus de B. Maria Virgine*, etc.) no son otra cosa que perífrasis del término *Mariologia*.

Mantengamos, pues, este término, que etimológicamente significa «discurso o ciencia sobre María», «palabra de María», del griego Μαρια (María) y λογος (discurso, ciencia), como *Teología* (de θεός y λογος) significa discurso o *ciencia de Dios.*

2. Definición real.

Supuesto que María es —como probaremos— *la Madre universal;* y conocida, por tanto, su nota esencial, su misión, la razón de ser de Ella misma y de todos sus privilegios, nos es posible dar una definición exacta de la Mariología. Puede definirse: *Aquella parte de la ciencia teológica que trata de la Madre universal (es decir, de la Madre tanto del Creador como de las criaturas).*

Decimos: «aquella parte de la ciencia teológica». Entre la Mariología, y la Teología, media la misma relación que entre la parte y el todo. Se distingue, en efecto, de las otras ciencias teológicas no ya según *el objeto formal quo* o *sub quo* (la luz de la Revelación, formal o virtual), sino sólo según *el objeto material,* como la parte se distingue del todo.

Se podría ulteriormente preguntar en qué tratado teológico se articula más directamente el Tratado sobre la Virgen, o sea, la Mariología. No ha faltado realmente quien ha enseñado que «la Mariología es una parte de la Eclesiología, la que estudia la Iglesia en su cumbre más sobresaliente, jamás igualada. María es la realización más pura y más alta de la Iglesia» [1]. A nosotros, en cambio, nos parece que la Mariología se articula tanto en la Cristología como en la Eclesiología; aunque mejor en la Cristología. La Virgen Santísima, en efecto, más directamente que a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, se refiere a Cristo mismo, Verbo Encarnado. De Cristo, en efecto, Ella es madre física, natural, mientras que de la Iglesia, místico cuerpo de Cristo, es madre espiritual, sobrenatural. En tanto, pues, se refiere María SS. a la Iglesia como madre espiritual, en cuanto se refiere previamente a Cristo como madre física. La primera de estas dos maternidades (la maternidad física de María con respecto al Cristo físico) estaba ordenada a su maternidad espiritual para con los cristianos, místicos miembros de Cristo. Consiguientemente, más que al Tratado *de Ecclesia,* el Tratado *de Beatissima Virgine* se une al Tratado *de Verbo Incarnato.*

Siendo, pues, una *parte* de la ciencia teológica, también la Mariología

(1) Así, C. Journet: "...la Mariologie est une partie de l'écclésiologie, elle est cette partie de l'écclésiologie qui étudie l'Église en son point le plus excellent, à jamais inégalé. Marie est la réalisation la plus pure et la plus intense de l'Église." (*La Vierge est au coeur de l'Église* in "Nova et vetera" [Friburgo], 25 [1950] 49.)

(como la Teología): a) *es enseñada por Dios (docetur a Deo)* en las fuentes de la Revelación, es decir, en la Escritura y en la Tradición; b) *muestra a Dios (Deum docet)*, puesto que la Teología considera todas las cosas *en orden a Dios* (primer principio y último fin de todas), y ninguna criatura tiene relaciones tan singulares con Dios como la Virgen Santísima, Madre y Compañera del Hombre-Dios-Mediador; c) *conduce a Dios (ad Deum ducit)*, puesto que el fin de la Virgen es Dios, y, juntamente con Cristo, de quien no puede disociarse, Ella es *el camino* que conduce a Dios.

Decíamos, además, *que trata de la Madre universal.* Con estas palabras veníamos a expresar en términos precisos el objeto mismo de la Mariología, la razón de ser de todas las conclusiones que de ella se derivan, y que respectan a sus singulares privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria, no sólo al culto singular que se le tributa.

He aquí, en breve, lo que se entiende por Mariología.

DIVISIÓN DE LA MARIOLOGÍA

Después de la definición del todo, pasamos ahora a la distribución de ese todo en sus partes, o sea, a la división.

Para el adecuado desarrollo de cualquier tema es de suma importancia una buena división. Sócrates protestaba que estaría pronto a seguir como si fueran de un Dios las pisadas de quien poseyese el arte de dividir bien un argumento. *(Fedón,* hacia el fin.) Nada de extraño, en efecto. De una buena división depende el orden, la claridad y lo completo del tratado. Si con la definición se ponen las bases, con la división se fijan las grandes líneas arquitectónicas del edificio mariológico, evitando así el defecto radical de hacer de la Mariología «una amalgama de tesis inconexas» [2].

Después de exponer las varias divisiones propuestas o seguidas por otros escritores marianos, propondremos modestamente la nuestra, que estimamos más adaptada al fin.

1. Las divisiones de los otros.

Diversos son los modos como se pueden dividir, y han sido de hecho divididos los tratados marianos. Los principales se reducen a seis, a saber: 1) Orden *cronológico* o histórico; 2) Orden *litúrgico*; 3) Orden *artístico*; 4) Orden *cristológico*; 5) Orden *clasificativo*; y 6) Orden *ascético-místico.* Algunas palabras sobre cada uno.

1) *Orden cronológico o histórico.*—Consiste en dividir el tratado sobre la Virgen en tres grandes partes, centradas sobre la Maternidad divina y trabadas entre sí por la sucesión del tiempo, es decir, considerando a la Virgen: a) en

(2) Cfr. Druwé, S. I., *Position et structure du traité marial,* in "Bull. Soc. Franç. d'Ét. Mar.", 1936 (pp. 9-34), p. 32. Cfr. también Connel F. I., C. SS. R., *Toward a sistematic Treatment of Mariology,* in "Marian Studies", 1 [1950], 56-57.

el estado *antecedente*; b) *concomitante*, y c) *consiguiente* al nacimiento de Cristo. En la primera parte (la *antecedente* al nacimiento de Cristo) se tratan las cuestiones referentes a la concepción, el nacimiento, la presentación, la virginidad y el matrimonio de María. En la segunda parte (la *concomitante)* se tratan las cuestiones referentes a la Anunciación, la Visitación y la Maternidad virginal. En la tercera parte (la *consiguiente)* se tratan las cuestiones referentes a la muerte, a la Asunción de la Virgen SS., a su glorificación, a su culto, etcétera. Así Stamm, Teissorier, Plessis, etc.

Es fácil comprender que tal división puede ser indicadísima para un tratado *histórico*, pero no para un tratado *científico*, que debe necesariamente centrarse sobre un primer principio lógico unificador, del cual descienden y al cual se reducen las diversas conclusiones. Tanto más, cuanto que no todos los privilegios de la Virgen SS. pueden estudiarse siguiendo el orden del tiempo (por ejemplo, la virginidad perpetua, que evidentemente antecede, acompaña y sigue al nacimiento de Cristo).

A esta división puede reducirse también la propuesta por el P. Narciso García Garcés. Partiendo del principio fundamental por él establecido (*«María es Madre del Cristo total»*), divide la Mariología en tres partes:

a) *Preparación de María para su doble maternidad*, divina y espiritual *(predestinación, santidad* negativa y positiva y *otras perfecciones*, bien del cuerpo, bien del alma).

b) *El ejercicio de su doble maternidad*, o sea: 1) *María, Madre de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre*: *a*) hecho de la maternidad divina; *b*) excelencia; *c*) modo, o sea, virginidad perpetua; *d*) relaciones con la Santísima Trinidad. 2) *María, Madre del Cristo místico*: *a*) maternidad espiritual; *b*) Corredención; *c*) distribución de todas las gracias.

c) *Gloria que redunda a María de su doble maternidad*: *a*) gracia consumada de María y su inefable gloria; *b*) Asunción de María; *c*) Realeza de María; *d*) culto y devoción a María.

2) *Orden litúrgico.*—Consiste en exponer los diversos privilegios de la Virgen siguiendo el orden en que nos los recuerdan algunas oraciones litúrgicas célebres y de uso común, por ejemplo, el *Ave María*, la *Salve Regina*, las *Letanías Lauretanas*, etc. Han seguido este orden Miechow, Paciucchelli, San Alfonso María de Ligorio, etc.

Este orden litúrgico, aun siendo muy adaptado para alimentar la piedad de los fieles en cursos varios de predicación mariana (mes de mayo, etc.), es evidentemente muy poco apto para una exposición científica, orgánica, de la doctrina mariana.

3) *Orden artístico o estético.*—Organiza el tratado de Mariología análogamente a la construcción de un templo, con sus naves, etc. Divide, en efecto,

el tratado sobre la Virgen en tres grandes partes semejantes a tres grandes naves de un templo, considerando a la Virgen bajo un triple aspecto, o sea: 1) *en orden a Dios* (predestinación, profecías, figuras, Maternidad divina, etc.); 2) *en sí misma* (nave central, la más vasta, en la que se consideran los varios privilegios referentes al alma y al cuerpo de María; 3) *en orden a los hombres* (Mediación, Corredención, maternidad espiritual, culto, etc.). Así, más o menos, proceden el cardenal Lépicier, Herman, Merkelbach, Alastruey, etc.

Este orden favorece más a la estética que a la lógica. Obligaría, en efecto, a tratar (ilógicamente) la cuestión de la predestinación de María no sólo en la primera parte, sino también en la tercera, puesto que doble fué la misión a la que es predestinada María: una referente al Creador (Maternidad divina), y otra referente a las criaturas (la maternidad espiritual no sólo respecto de los hombres, sino también respecto de los ángeles). Además, no se pueden lógicamente tratar las cuestiones referentes a la segunda parte (los varios privilegios del alma y del cuerpo de María), sin haber tratado primero las cuestiones de la tercera parte (María considerada en orden a las criaturas), puesto que los diversos privilegios concedidos por Dios a la Virgen SS. fueron proporcionados no sólo a su misión en orden al Creador (primera parte), sino también a su misión en orden a las criaturas (tercera parte). Es indispensable, por tanto, que la tercera parte vaya lógicamente unida a la primera y se trate antes que la segunda.

4) *Orden Cristológico.*—Considera los diversos misterios de María SS. paralelamente a los misterios de Cristo (con los que están íntimamente conexos) según el orden seguido por Santo Tomás en la tercera parte de su Suma Teológica. Proponen este orden el P. Bernard, O. P. (en el artículo *Plan, d'aprés Saint Thomas, d'une Théologie du mystére de Marie*, en el «Bull. de la Soc. Franç. d'Et. Mar.», [1935], pp. 105-110), y el P. Philipon, O. P.

El P. Bernard divide el Tratado en dos grandes partes (paralelas a las del Tratado *de Verbo Incarnato*), es decir: 1) *de la Madre misma de Cristo*, y 2) *de aquellas cosas que reciben de la Madre de Cristo su eficacia respecto a nosotros.*

Un orden igualmente análogo al de la tercera parte de la Suma Teológica es propugnado también por el P. Philipon, O. P. (en el «Bull. de la Soc. Franç. d'Et. Mar.», 1936, pp. 236-245). Quiere que se consideren en tres partes distintas: 1) *la existencia*; 2) *la esencia*, y, 3) *las propiedades* de la Maternidad divina. En estas tres cuestiones fundamentales encuadra las diversas cuestiones mariológicas.

Este orden, por más que en sus líneas generales pueda considerarse pasable, en sus aplicaciones prácticas resulta complejo, artificioso y confuso, como

puede verse en los esquemas particularizados que presentan los indicados teólogos. Además, no parece demasiado lógico fijarse de tal manera en la Maternidad divina (que es una parte, aunque sea la principal, de la misión de María), que se deje en la penumbra su maternidad espiritual (que constituye la segunda parte de la misión de María).

5) *Orden clasificativo.*—Puede concebirse de varias maneras. Algunos (por ejemplo, Kurz) disponen los diversos elementos de la doctrina Mariana *según los diversos grados de certeza dogmática,* de modo que ante todo se exponen las verdades *definidas* por el Magisterio eclesiástico, después las conclusiones más explícitas *ciertas,* y, finalmente, las *opiniones* conforme al común sentir de los fieles. Otros, en cambio (por ejemplo, Contenson), gustan de reducir los privilegios de María a cuatro clases, que se refieren: *a*) al orden de la naturaleza; *b*) al orden de la gracia; *c*) al orden de la gloria, y, *d*) al orden hipostático. Este orden es seguido también por San Bernardino de Sena en su Salutación Angélica (LII *in Quadrages. de Christ. Relig.*), que constituye un verdadero tratadito de Mariología.

También este orden, por más que sea apto para clasificar las ideas, es evidentemente inepto para dar una concepción orgánica, sólidamente científica. Da la impresión de un casillero de oficina, más bien que de una disposición científica.

6) *Orden ascético-místico.*—Sigue el orden de las ascensiones del alma a Dios. La B. Virgen, según este orden, es considerada en su oficio de Mediadora de todas las gracias, en cuanto que todas pasan, por voluntad divina, por sus manos. Tal es el orden que sigue San Luis María de Montfort, en su clásico *Tratado de la verdadera devoción.*

Pero también este orden es más apto, evidentemente, para el desarrollo ascético que para el dogmático. En realidad, el Tratado Montfortiano es un trabajo típicamente ascético-místico, una auténtica obra maestra en el género: ascética mariana de ancha base teológica.

2. Nuestra división.

Nos complacemos en llamarla rigurosamente *científica* porque sigue el *orden de las causas,* o sea, el orden rigurosamente científico.

Según nuestro modesto modo de ver, toda la Mariología se podría lógicamente dividir en tres grandes partes íntimamente conexas entre sí, de modo que una se deduzca de otra, es decir: I. *La singular misión de María,* o sea, su fin, su razón de ser; II. *Los singulares privilegios de María,* o sea, aquellos dones de naturaleza, de gracia y de gloria que le han sido concedidos por Dios como *medios* para realizar convenientemente su misión, para llenar el

ıgular fin de su existencia —los medios, en efecto, están siem·
al fin, y deben ser proporcionados al mismo—; III. *El singu·
aría,* o sea, el culto que le debemos en razón de su singular
ıs singulares privilegios. Me explico.
le María (que constituye su misma razón de existir) está cons·
Maternidad, sea respecto al Creador (maternidad física), sea
criaturas (maternidad espiritual). Consiguientemente, María es
e el Creador y las criaturas, al mismo tiempo que *Reina del*
ɔ que la suya es evidentemente una misión mediadora y regia.
SS. ha sido predestinada *ab aeterno* para estos excelsos, no·
s. Pero puesto que fué destinada para ser *digna* Madre del
as criaturas, *digna* Mediadora entre el Creador y las criaturas,
l universo, es necesario admitir que ha sido también predesti·
ıdos los privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que se
su singular misión. Estos privilegios constituyen la singular
: *María,* y adornan de flores su alma y su cuerpo durante toda
ble, desde el primero al último instante de la misma.
ı la Virgen SS. en su singular misión (o sea, en su fin) y
proporcionados para su realización (o sea, en sus privilegios),
terminar cuál debe ser nuestra actitud respecto a Ella, o sea
ía, estudiado *en sí mismo* (su naturaleza, sus actos constitutivos,
su utilidad, su necesidad), en *sus varias formas* y en *su historia*
resivo desarrollo a través de los tiempos y lugares),
ıes, tres partes lógicamente conexas[3]:

ıgular misión de María.
ngulares privilegios de María.
gular culto de María.

sario, creemos, un gran esfuerzo mental para comprender lo
ıentífico de nuestra división. En efecto, para tener conoci·
o de una cosa es necesario conocer sus cuatro causas: dos ex·
y eficiente) y dos intrínsecas (material y formal), constitutivas

s varias divisiones científicas se destaca la propuesta por GERARDO *Tractatus polemicus de Matre Dei,* Neapoli, 1777. Después de haber ıtro primeros capítulos la *existencia* de la Madre de Dios, o sea, de la ı (unida con la virginidad) y de la *maternidad espiritual,* en el capítulo *causa eficiente* y de la *causa final* de la Madre de Dios; en el capítulo *causa material* de la Madre de Dios, o sea, de la plenitud original de l capítulo séptimo, finalmente, trata de la *causa formal* y ejemplar de ɔs. Esta división, como fácilmente se ve, es mucho más complicada propuesta por nosotros.

de la cosa en sí misma. La ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas. Si queremos, por tanto, tener un conocimiento *científico* de María SS., es necesario conocer sus cuatro causas, y particularmente la causa final. El fin, en efecto, es la primera entre las causas, la reina de todas las causas, puesto que goza de un verdadero primado de orden, de tiempo y del influjo. No sólo, en efecto, la causa final precede a todas las otras causas, sino que determina también lo que cada una de ellas ha de ser. El fin, en definitiva, lo abarca todo [4]. Los Escolásticos, para poner de relieve la primacía de la causa final, han formulado esta analogía de proporcionalidad: el fin es, en las cosas prácticas, lo que el principio en las conclusiones. Esto supuesto, como el principio es el punto de partida para las conclusiones, de modo que éstas en tanto son verdaderas, en cuanto están contenidas en él, así el fin es el punto de partida en la acción. Y este es precisamente el hilo conductor de nuestra división. Porque, en efecto, la causa *final* de la Virgen SS., o sea, su misma razón de ser, está constituída por su singular misión: la Maternidad, tanto respecto al Creador como a las criaturas. A esta altísima y singular misión ha sido Ella destinada *ab aeterno* por Dios, su causa *eficiente*. La causa *material* y *formal* están constituídas por el cuerpo y el alma de la Virgen SS., con sus respectivos privilegios (proporcionados a su singular misión). En la primera parte, por tanto, se trata de la causa final y de la eficiente. En la segunda parte, a su vez, se trata de la causa material y de la formal. La tercera parte (relativa al culto) no es otra cosa que corolario de la primera y de la segunda. Nos parece, por tanto, que la Mariología no podría encontrar una división más lógica.

(4) "In causando, primo invenitur bonum et finis qui movit efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio, advenit forma" (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4).

EXCELENCIA DE LA MARIOLOGÍA

La excelencia de la Mariología fluye de la excelencia tanto de su objeto como de sus efectos.

1. La excelencia del objeto de la Mariología.

La excelencia de una ciencia se mide por la excelencia de su objeto. Ahora bien, el objeto de la Mariología es lo que para nosotros hay de más noble después de Dios, después de Cristo. María SS., en efecto, es la cumbre del universo, es el vértice de todas las maravillas, es la verdadera obra maestra de la sabiduría, del poder y de la bondad de Dios: una Obra Maestra «sólo sobrepasada por su Artífice» *(Oratio de laudibus S. Mariae Deip.*, entre las obras es de San Epifanio, PG. 43, 478). Según Pío IX, la Virgen Santísima es como un inefable milagro de Dios; mejor: el vértice de todos los milagros (Bula *Ineffabilis Deus)*. «Dios Padre —escribe bellamente el Santo de Montfort— ha hecho un conjunto de todas las aguas y le ha llamado Mar (en latín, *Mária)*; ha hecho un conjunto de todas sus gracias y le ha llamado María.» *(Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, número 23.)

La singularísima excelencia del objeto de esta nuestra ciencia podríamos verla sintetizada en aquellas palabras del Eclesiástico (24, 5) sobre la Sabiduría, palabras aplicadas por la Iglesia a María: «Ego ex ore altissimi prodivi, primogénita ante omnem creaturam». María es la *primogénita*, o sea, la primera entre todas las puras criaturas. Primogénita en todos los órdenes: en el orden de la naturaleza, en el de la gracia y en el de la gloria [5].

(5) También León XIII, en la Encíclica *Augustissimae Virginis Mariae* expresa esta idea: "Eam ab aeterno ordinavit [Deus] ut Mater Verbi fieret humanam carnem assumpturi; ideoque inter omnia, quae essent in triplici ordine naturae, gratiae, gloriaeque pulcherrima, ita distinxit, ut merito eidem Ecclesia verba illa tribuerit; *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam*".

Es la primogénita, en primer lugar, en el orden de la naturaleza; no en el tiempo, puesto que ha surgido después de otras innumerables), sino en la intención divina, en el sentido de que ha sido prevista y querida por Dios —a nuestro modo de entender— antes que todas las otras puras criaturas, previstas y queridas por Dios después de Ella, en orden a Ella y para gloria de Ella, como real cortejo de la Reina —la Madre y la Esposa del Rey—, que avanza triunfante en los siglos precediéndola y siguiéndola. Y es justo: lo que es menos noble está ordenado a lo que es más noble. ¿Acaso no es María la más noble entre todas las puras criaturas? Todas han sido creadas por Dios en atención a Ella. Ella es la reina de la creación. Es tal y tanta la belleza que resplandece en su rostro, que toda la creación permanece como suspensa ante Ella [6]. La tierra, con sus cinco continentes, no es más que una grandiosa catedral de cinco naves sobre la que brillan, como estrellas, las palabras dedicatorias: «A Cristo Rey y a María Reina del universo.»

En el producir, pues, Dios a María puso más cuidado que en el producir todas las otras criaturas. Desplegó —como cantó Ella misma— la potencia de su brazo: «Fecit potentiam in brachio suo.» No sólo es que el mundo ha sido creado en atención a Ella, sino que en atención a Ella ha sido conservado después de la culpa. «Parece —observa Segneri— que Dios quisiese ahora hacer con aquellos primeros infieles transgresores de sus prohibiciones, como se lee que hizo después Salomón con Abiatar, el sacerdote ingrato. Eres, dice, reo de mil muertes: es ciertísimo; pero te cambio la muerte, que debería darte este mismo día, por el destierro; porque tengo respeto a la santidad del Arca que tantas veces has llevado sobre tus espaldas: *Equidem, vir mortis es; sed odie te non interficiam, quia portasti Arcam Domini Dei* (San Bernardino in quodam Serm.). Así, seguramente debió decir Dios a aquellos dos rebeldes: Mereceríais que yo, quebrantándoos la cabeza como a dos serpientes venenosas, exterminase en vosotros de una vez la semilla de todos vuestros descendientes que, lívidos de veneno, aprenderán con vuestro ejemplo a transgredir mis leyes; pero porque preveo que de vuestro linaje ha de nacer, aunque después de muchos siglos, una niña enteramente distinta de vosotros, que, a manera de arca viviente, acogerá en su seno al Hijo que ahora está sólo en el mío, séaos cambiada la pena de muerte que debería fulminar inmediatamente sobre vosotros; que yo me doy por satisfecho con la pena de destierro de este lugar de delicias que tan mal os convienen.» *(El devoto de la Virgen.* Madrid, 1954. Apostolado de la Prensa, pp. 23-24.)

---

(6) Ha expresado egregiamente, en un dístico latino, este pensamiento el venerable P. José de Anchieta, S. I., en su célebre poema *De B. V. Maria Matre Dei:*

"Tanta tuo fulget caelestis gratia Corde
ut stupeant formam cuncta creata tuam."

María es la primogénita, en segundo lugar, en el orden de la gracia, incomparablemente superior al de la naturaleza, puesto que el bien sobrenatural de un solo individuo —como enseña el Angélico— supera al bien natural de todo el universo: «bonum gratiae unius, maius est quam bonum naturae totius universi» (S. Th., I, q. 109, a. 9, ad 2). La Virgen Santísima, precisamente en atención a su misión singularísima de Madre universal, tuvo por sí sola, desde el primer instante de su existencia —como sostienen comúnmente los teólogos—, una abundancia de gracias superior a la de todas las otras puras criaturas juntas consideradas no sólo al principio, sino al fin de su existencia en la tierra. Donde los otros terminan, allí comienza María. ¡Qué océano de esplendores divinos en aquel alma! La gracia, en efecto, siendo un don de amor, es proporcionada al amor. Consiguientemente, cuanto alguien es más amado de Dios, más abundantemente recibe de Él la gracia. Y Dios amó más a la Virgen Santísima sola —como enseña Suárez *(In III P.*, t. 2, disp. 18, sect. 4)— que a todas las otras puras criaturas juntas. La amó, en efecto, como a Madre, mientras que a las otras criaturas las amó como siervas.

Primogénita en el orden de la naturaleza y en el orden de la gracia, la Virgen Santísima fué también primogénita, consiguientemente, en el orden de la gloria: la gloria es proporcionada a la gracia. Si Ella fué primogénita, o sea, superior a todas las puras criaturas, lo debió ser también, consiguientemente, en el orden de la gloria. «En el Reino de la gloria —dice Segneri— no hay sede tan alta que pueda servir de escabel a su trono. Exaltada sobre todos los Serafines con más ventaja que se exalta el cielo empíreo sobre la bóveda de los otros cielos, constituye por sí misma un coro que ilumina y no es iluminado por nadie más que por la fuente misma de la luz. ¡Oh, si algún día nos llamase también a nosotros aquel ángel que invitó a Juan a contemprarla, allá en la isla afortunada de Patmos, con aquellas palabras: *Veni, ostendam tibi sponsam Agni,* qué bellezas veríamos jamás vistas! Veríamos la dignidad de esta Esposa, sublimada a la gloria, tan por encima de las mentes humanas que, aunque éstas sean arrebatadas a un monte altísimo, *in montem magnum et altum* eso no les basta: es necesario, a pesar de todo, que Ella misma venga a su encuentro, en un inconmensurable descenso, para ser conocida, *descendat de caelo a Deo.* La veríamos aparecer con nuevo esplendor, no sólo adornada para su Esposo, sino, como otros interpretan, adornada por su Esposo: *Ornatam viro suo.* Los otros Santos han sido adornados de luz. Ella está adornada por aquel sol que de Ella nace, *viro suo.* A los otros, porque fueron hechos sólo para recibir los dones de Dios, esos dones les sirven de honor en el cielo; a Ella, que fué también hecha *para dar* a Dios, le sirve de honor el dador mismo: *Ornatam viro suo.* Él es el heraldo de sus espléndidas nupcias. Veríamos su insospechado resplandor que a ningún otro se avecina tanto como al de Aquél en cuya comparación la luz que le rodea es tiniebla:

habentem claritatem Dei. Veríamos..., o, por mejor decir, ¿qué no veríamos de hermoso en tal espectáculo? Pero aún no es tiempo para nosotros de subir tan alto, a donde el ojo no alcanza a fijar sus pupilas: inclinémoslas a tierra reverentes y contentémonos con que por ahora supla al ver el creer.» *(El devoto de la Virgen,* ed. cit., pp. 33-34.) ¡Qué fulgores, y cuán grandes, de magnificencia en esta ingenua expresión de San Bernardino de Sena: «María fué la más noble criatura creada; ninguna existió nunca que tuviese tanta dignidad como María; digo según el mundo. Y aún diré más: que según el poder de Dios nunca existió alguna más ennoblecida que Ella. Dios puso en Ella tanto poder cuanta nobleza es capaz de dar!» *(Le prediche volgari,* ed. Cantagalli, Siena, p. 350).

Ahora bien, si es tan excelente el objeto de la ciencia mariológica, igualmente excelente será la ciencia misma. Si se tiene presente el principio de S. Tomás: «El conocimiento de las cosas nobilísimas, por muy imperfecto que sea, confiere al alma la máxima perfección» *(C. G.,* l. I, c. 5), se comprenderá hasta qué punto perfecciona a nuestro entendimiento la ciencia que tiene por objeto a María.

Por eso, María Santísima es y será siempre un tema inagotable. Mucho se ha escrito de Ella (sólo Roskovàny ha contado cerca de treinta mil escritos sobre María Inmaculada), y todavía se escribirá mucho. Mucho se ha hablado y mucho se hablará hasta el fin de los siglos. *De María numquam satis.* El Ven. Vicente Romano obligó un día a un poseso a formular en dos versos italianos el poder y la grandeza de María. El poseso, o, mejor, el demonio, por boca del poseso, dijo:

Cuán potente sea, lo sabe el infierno;
cuán grande, sólo lo sabe el Eterno [7].

A Dios exclusivamente está reservado conocer y medir la grandeza de María.

2. Excelencia de la Mariología por los efectos que produce.

Excelente por su objeto, la Mariología no lo es menos por *los efectos que produce.* Estos efectos son principalmente tres: facilita el conocimiento y el amor de Dios, de Cristo y de María.

La Mariología facilita, ante todo, el conocimiento y el amor de Dios. La escala para subir hasta Dios, para conocerlo, son las criaturas. De las criaturas, al Creador: he aquí el «itinerarium mentis ad Deum». Los efectos ha-

(7) "Quanto potente sia lo sa l'inferno
Quanto sia grande sol lo sa l'Eterno."

blan de sus causas. Ahora bien, entre todas las criaturas producidas por la infinita Sabiduría, poder y bondad de Dios, la Virgen Santísima, en quien «Dios hizo grandes cosas», tiene indudablemente el primado. Consiguientemente, Ella es el medio más eficaz para conocer a Dios. María —escribe San Germán— «es el libro divino y limpidísimo de Dios y del Verbo, en el que sin palabras y sin letras se lee cada día al mismo escritor: Dios y el Verbo» *(Or. in Nat. Deip.*, según Combefis, p. 1310, A. C.). Su singular grandeza, en efecto, nos habla de la singular grandeza de Dios. Su singular belleza, de la singular belleza de Dios. Su singular bondad, de la singular bondad de Dios. María es el himno más armonioso y potente a la sabiduría, al poder y a la bondad divina. Quien quiera, pues, conocer cuán grande sea la sabiduría, el poder y la bondad divina, fije humildemente su mirada en María.

No es difícil demostrarlo. Observa Platón que la perfección de todo ser resulta principalmente de tres cosas: saber, querer y poder (scire, velle, posse), es decir, mente no entenebrecida: sabiduría; voluntad no envidiosa: bondad; y potencia no impedida: poder. Ahora bien —como razona Dionisio el Cartujano—, en todas las obras de Dios resplandecen estos tres requisitos. Resplandece el poder, por el hecho de que Él llama las cosas del no ser al ser, salvando así una distancia infinita; resplandece la sabiduría, por el orden maravilloso con que las ha dispuesto; resplandece la bondad, por el hecho de que las criaturas son una efusión de su bondad divina, venidas, como son, a la existencia sin ningún mérito de ellas. Pues bien, las tres cosas (sabiduría, poder y bondad) las contemplamos de un modo especialísimo en la Virgen SS. como en ninguna otra pura criatura.

Resplandece singularmente en María, ante todo, la *bondad divina*, de la que es propio el comunicarse («bonum est diffusivum sui»), puesto que la ha escogido para instrumento de inauditas maravillas, no obstante su nativa nulidad (Cfr. *De praeconio et dignitate Mariae*, l. I, art. 21, pp. 501-502; Op. t. XXV, Tornaci 1908). Con razón cantaba Luis Antonio Muratori:

> *...quien desee saber*
> *qué otros prodigios sabe hacer Dios,*
> *mire al Hombre-Dios y después de Él a María* [8].

Y Jorge de Rhodes: «¿Deseas conocer a Dios? Lee a María como libro, mírala como a un espejo, contémplala como una imagen.» *(Disp. Theol. schol.*, Tract. VIII, De María Deip., núm. 205.) María es el eco de Dios. Es la más

---

(8) "...chi di veder desia
quai sappia fare altri prodigi Iddio,
miri l'Uom-Dio, e dopo Lui, Maria!"

alta expresión creada de todos los atributos increados. Y el camino más fácil, más breve, más agradable para conocer a Dios.

La Mariología, además, facilita el conocimiento y el amor de Cristo. Ella, en efecto —como Madre y Compañera del Mediador divino en toda su obra mediadora—, es «el rostro que más se asemeja a Cristo» (Dante, Par. XXXIV, 85-86). María, además, no puede considerarse separada de Cristo. Porque «si Cristo es el sol —como cantaba Esiquio—, María es el cielo; si Cristo es la piedra preciosa, María es el joyel que la guarda; si Cristo es la flor, María es el tallo» (PG. 93, 1465). Consiguientemente, el conocimiento y el amor de María son complemento necesario del conocimiento y el amor de Cristo. Tanto más, que todos los esplendores de gracia y de gloria con que resplandece esta mística luna, se derivan en Ella de Jesús, el sol de justicia. Con razón en el célebre himno Acatisto se canta: «Ave, preludio de los milagros de Cristo; ave, compendio de sus dogmas» (Cfr. DEL GRANDE C., *L'Inno Acatisto*, Firenze, 1948, p. 43). «No puede tener un gran corazón para con el Hijo— decía San José Caffaso— quien no lo tiene para con la Madre.» Con razón, pues, el Papa San Pío X afirmaba que la Virgen es «la más segura ayuda para conocer y para amar a Cristo» *(Ad diem illum)*.

La Mariología, en fin, facilita sobre todo el conocimiento y amor de María. El conocimiento, en efecto, es presupuesto necesario del amor. No se puede amar lo que no se conoce. Se ama poco, ordinariamente, lo que se conoce poco. Para amar, pues, a María como Ella merece ser amada, es necesario conocerla —en cuanto esto es posible— en toda su amabilidad, o sea, en toda su singularísima belleza y bondad. Porque la belleza y la bondad son el imán —y la desgracia *— del corazón. El Beato Angélico decía que cuando se pinta a Jesús no se puede menos de amarle. Otro tanto debe decirse de María. Cuando con el estudio se pinta, más bien, se esculpe en nuestra alma la suave y radiosa figura de María, no se puede menos de amarla.

Es realmente deplorable el escaso conocimiento que ordinariamente tienen los fieles de María. Lo revelaba agudamente el Ven. P. Chaminade: «Hablamos —escribía— diariamente de María; tejemos coronas en torno a sus altares; nos gloriamos de ser hijos suyos y de pertenecer a asociaciones consagradas especialmente a su culto. Pero deberíamos, por otra parte, confesar que conocemos poco a María; estamos poco instruidos sobre las relaciones que en el orden sobrenatural la unen a Dios y a nosotros. ¡A cuántos cristianos no podría la augusta Virgen dirigir el mismo reproche que el Señor lanzaba ya al pueblo predilecto por boca de Isaías (1, 3): «El buey conoce a su amo, y el asno el pesebre de su dueño; pero Israel no me conoce

(*) Juego de palabras en el original italiano: "calamita" = piedra imán; "calamità" = desgracia. (N. del T.)

y mi pueblo no me entiende.» Procuremos, pues, estudiar a nuestra Madre y a nuestra Reina si no queremos merecer también el mismo humillante reproche. Aprendamos a conocer a María.» *(Piccolo trattato della conoscenza di Maria*, preparado por el P. G. Folgarait. Ed. Ancora, Milano 1941, pp. 31-32.) Cuando hayamos aprendido a conocerla, habremos aprendido también a amarla.

¿Qué decir, finalmente, del perfume delicioso de que está impregnada toda la ciencia que lleva el nombre de María? María, en efecto, podría compararse a la mirra, a un perfume. La mirra cuanto más se maneja tanto más difunde su embriagadora fragancia. Lo mismo sucede con María. Cuanto más se piensa sobre Ella, tanto más difunde su perfume. Embriagados con esta fragancia nos sentimos movidos a exclamar con un piadoso autor: «¡Oh, Santa, oh bendita, cuán dulce eres a los labios de los que te alaban, al corazón de los que te aman, a la memoria de los que te invocan...!» (Or. LIII, ad S. Virg. Mar., entre las obras de San Anselmo, PL. 158, 960). María es la sonrisa de Dios al hombre. De aquí lo que hay en Ella de más delicioso, una delicia que tiene algo de infinito.

Con razón, pues, el ilustre P. Cordovani afirmaba que la ciencia que lleva el nombre de María «es la parte más delicada, como *la perla de la ciencia teológica*» («Angelicum», 9, [1932], 211). Y el Cardenal Pie: «María es toda la belleza del dogma católico: Ella es toda la gracia de la vida y de la verdad» *(Ouvres Sacerdotales*, París, 1891, II, pp. 718-730).

Permítasenos, por tanto, concluir con San Bernardino de Sena: «El misterio de la Madre de Dios es sublimísimo para reverenciarse, devotísimo para tratarse, dulcísimo para contemplarse» [9].

Consiguientemente, «elevemos e iluminemos con todas nuestras fuerzas el entendimiento a Aquélla que, con su vigor, dulzura y esplendor, inflama las almas piadosas; inflamadas, las ilumina; iluminadas, las robustece, para que sepan, quieran y puedan seguir los vestigios de su Hijo» [10].

(9) "Sacramentum gloriosae Virginis Matris Dei sublimissimum ad reverendum, devotissimum ad tractandum, dulcissimum ad contemplandum, hodie, dilectissimi, proponitur nobis" (*Serm. de Immaculata Virginis Conceptione*, introd., Opera omnia S. Bernardin. Sen., Lugd., 1650, t. IV, p. 85).

(10) "Erigamus et illustremus cunctis viribus intellectum, ad illam quae vigore, dulcore et splendore, pias mentes inflammat, inflammatas illuminat, illuminatas roborat, ut sciant, velint et possint Filii sui vestigia imitari" (*Ibid.*, p. 85).

LAS FUENTES DE LA MARIOLOGÍA

Por «fuentes de la Mariología» entendemos aquellos lugares en donde se encuentran las diversas verdades o tesis mariológicas de un modo explícito, o al menos implícito, con certeza o al menos con sólida probabilidad. Estas verdades constituyen el llamado «Depósito de la Revelación divina», o sea, la Revelación *pública* (que se contrapone a la *privada*, hecha a individuos privados), definitivamente cerrada con la muerte del último de los Apóstoles. Y como el «Depósito de la Revelación divina» (contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición Apostólica) ha sido confiado por Cristo al Magisterio vivo e infalible de la Iglesia, es decir, a aquellos a quienes Él dice: «Id y enseñad», «El que a vosotros os escucha, a Mí me escucha» (Lc. 10, 16), para que —como enseña el Concilio Vaticano— lo custodie fielmente, lo exponga más abundantemente, lo determine siempre más, y lo declare infaliblemente (*Constit. De Fide*, Collect. Lac. t. VIII, col. 284 ss. passim), se sigue que la Escritura y la Tradición deben interpretarse a la luz de la enseñanza del Magisterio Eclesiástico. «La Teología —como enseña la Encíclica *Humani generis*—, aun la positiva, no puede ser equiparada a una ciencia meramente histórica. Puesto que Dios ha dado a la Iglesia, al mismo tiempo que estas fuentes, el *magisterio vivo* para que ilustre y desarrolle aquellas verdades que sólo oscura y como implícitamente están contenidas en el depósito de la fe.» Se puede distinguir, por tanto, una doble clase de fuentes: una fuente *directiva*, que es el Magisterio viviente de la Iglesia, y una fuente *constitutiva* de la fe y de la ciencia de la fe, resultante de la Sagrada Escritura y de la Tradición Apostólica.

I. Fuente directiva: EL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO

1. La misión de la Iglesia.

El Magisterio de la Iglesia, fiel mandato a Ella confiado por su Fundador, ha custodiado celosamente a través de los siglos, contra los herejes, las verda-

des marianas contenidas en el Depósito de la Revelación divina, las ha expuesto de modo siempre más amplio y detallado, y a veces las ha definido también infaliblemente. Por todas estas razones, el Magisterio es la fuente más rica de elementos constructivos; más límpida, por la elaboración que hace de los datos tanto bíblicos como tradicionales; más segura, puesto que la Iglesia, en su Magisterio, está asistida continuamente —según la promesa divina (Mt. 16, 18-20)— por el Espíritu de verdad; y es también la más accesible, la más a mano. Es, por tanto, la primera fuente de la Mariología, la regla próxima, tanto de la fe como de la ciencia de la fe, la Teología).

2. Los dos modos como la Iglesia cumple su misión.

Esto supuesto, la Iglesia ejerce su Magisterio de dos maneras: de una manera sencilla, ordinaria, y de una manera solemne, extraordinaria. El primer modo es el de todos los días; el segundo, en cambio, es el que se ejerce rara vez, en algunas circunstancias particulares. Pues bien, de ambos modos ha ejercido el Magisterio Eclesiástico, respecto de María SS., su oficio nobilísimo.

3. El Magisterio extraordinario de la Iglesia sobre María SS.

No están de acuerdo los teólogos en el número exacto de las verdades mariológicas definidas por el Magisterio Eclesiástico extraordinario como dogmas de fe. Todos convienen en admitir cuatro: 1) *La perpetua virginidad de María Santísima,* contenida en varios símbolos de fe y afirmada en varios Concilios (Cfr. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum,* n. 13, 14, 218, 227, 255); 2) *La Maternidad divina,* definida contra Nestorio en el Concilio de Éfeso del año 431 (D. 148); 3) *La Inmaculada Concepción,* definida por Pío IX el 8 de diciembre de 1854 (Bula dogmática *Ineffabilis Deus);* 4) *La Asunción, en alma y cuerpo,* al término de su vida terrena, definida por Pío XII el 1 de noviembre de 1950 (Constitución *Munificentissimus Deus).* Algunos teólogos añaden una quinta a las cuatro verdades de fe que acabamos de enumerar: *La inmunidad de María Santísima de la culpa actual venial,* definida en el Concilio de Trento (D. 1037). Así cree el P. J. A. de Aldama, S. I., y otros. *(El valor dogmático de la doctrina sobre inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora,* en «Arch. Teol. Gran.», 9, 146, 53-67). Parece evidente la definición dogmática de esta verdad mariológica si se tiene en cuenta el ambiente histórico en que se mueven las expresiones usadas en el Concilio.

4. El Magisterio ordinario y los principales documentos marianos.

Pero, además del Magisterio extraordinario, integrado por definiciones conciliares o pontificias, existe también el Magisterio ordinario, representado

por la predicación mariana cotidiana de la Iglesia. Las enseñanzas del Magisterio ordinario sobre la Virgen se manifiestan principalmente en las Encíclicas marianas de los Papas y en la liturgia de la Iglesia.

El valor doctrinal de las Encíclicas ha sido puesto en el debido relieve por el Santo Padre Pío XII en la reciente encíclica *Humani generis*: «No se puede afirmar que las enseñanzas de las Encíclicas no requieran *per se* nuestro asentimiento, bajo el pretexto de que en ellas no ejercen los Pontífices el poder de su Magisterio Supremo. En efecto, estas enseñanzas pertenecen al Magisterio ordinario, al que se aplican, sin embargo, las palabras: «El que a vosotros os escucha, a Mí me escucha» (Lc. 10, 16); y generalmente, cuanto se propone e inculca en las Encíclicas, es ya, por otras razones, patrimonio de la doctrina de la Iglesia. Si, pues, los Sumos Pontífices, en sus actos, emiten deliberadamente sentencia en una materia hasta entonces controvertida, *es evidente para todos* que tal cuestión, conforme a la intención y a la voluntad de los mismos Pontífices, no puede ser ya objeto de libre discusión entre los teólogos.»

PRINCIPALES DOCUMENTOS PONTIFICIOS

PIO IX

BULA DOGMÁTICA

«INEFFABILIS DEUS»

8 diciembre 1854

Damos aquí el esquema de la Bula:

I. *Enunciación de la tesis.*—Dios, desde el principio, eligió a su Hijo una Madre, y la amó y la enriqueció con tantos dones para hacerla inmune de cualquier mancha de pecado, perfectamente inocente y santa. *Conveniencia* de tal preservación. La actitud constante de la Iglesia docente y discente.

II. *La actitud perenne de la Iglesia Romana ante esta tesis.*—No dejó nunca de explicitarla cada día más. Y, en efecto, los *Pontífices Romanos*:

1) Instituyeron *la fiesta* de la Concepción y la extendieron a toda la Iglesia; excitaron el culto y la piedad de los fieles hacia la Inmaculada Concepción;

2) Procuraron declarar el *objeto* preciso de ese culto y la doctrina sobre que se basa, especialmente Alejandro VII;

3) Vigilaron para que la doctrina de la Inmaculada Concepción fuera defendida y guardada, y prohibieron la opinión contraria, especialmente Alejandro VII.

III. *La actitud de las familias religiosas, de las Universidades, de los Obispos y del Concilio de Trento: las familias religiosas,* las más célebres *Academias Teológicas,* los más ilustres Doctores la enseñaron y la defendieron. Los *Obispos* la profesaron en sus Sínodos, y el mismo Concilio de Trento hace alusión a ella.

IV. *La actitud de los Padres y de los escritores eclesiásticos.*—Los *antiguos monumentos* de la Iglesia Oriental y Occidental, que atestiguan que esta doctrina existió siempre en la Iglesia. La Iglesia, en efecto, no cambia los dogmas, pero los afina, los escruta para que adquieran claridad, lucidez y distinción. Y, en efecto, *los Padres y escritores de la Iglesia*:

1) Predicaron y exaltaron la santidad de la Virgen, su dignidad e inmunidad de toda mancha de culpa; y enseñaron, por tanto, que en las palabras del Génesis: «Pondré enemistad entre ti y la mujer...» se designa a Cristo y a su Madre;

2) En las *varias figuras del Antiguo Testamento* vieron el triunfo de la Virgen sobre el demonio, su santidad y su inmaculada pureza;

3) Para describir la original integridad de la Virgen se sirvieron de las *frases de los Profetas* y de las palabras mismas del *Arcángel Gabriel,* y de *Santa Isabel,* que saludó a la Virgen Santísima «bendita entre todas las mujeres»;

4) Enseñaron a una que la Virgen resplandeció gloriosamente con tal plenitud de gracia y tal inocencia, que fué el *milagro inefable de Dios; mejor, la cumbre de todos los milagros;*

5) Le atribuyeron *varios títulos* significativos de su inocencia original;

6) Celebraron la Concepción de la Virgen Santísima con nobilísimos encomios.

V. *La actitud de los Pastores y de los fieles.*—Pastores y fieles con fervidísimo afecto profesaron cada día más la doctrina de la Inmaculada Concepción. Desde muy antiguo pidieron que fuera definida como dogma de fe.

VI. *La actitud y el interés de Pío IX.*—Impulsado por el deseo de secundar los deseos de la Iglesia, Pío IX:

1) Establece una *Comisión especial* de Cardenales y teólogos para que estudiasen el asunto;

2) Envía desde Gaeta una *carta a todos los Obispos* de la Iglesia Católica, para oír su parecer y el de la grey encomendada a sus cuidados, parecer que resulta favorabilísimo;

3) Reúne un *Consistorio* en el que los Cardenales ruegan que emita la solemne definición;

4) Decide acceder a los deseos del orbe católico;

5) Define solemnemente como dogma de fe la doctrina que afirma a la Virgen Santísima inmune de toda mancha de pecado original desde el primer instante de su Concepción;

6) Agradece al Señor el haberle reservado a él tal honor y tal satisfacción, segurísimo de que la Virgen Santísima, con su patrocinio, hará florecer cada día más a la Iglesia;

7) Exhorta a los fieles a venerar e invocar cada vez más a la Virgen Santísima Inmaculada;

8) Manda que nadie ponga obstáculo a esta Carta apostólica;

9) Amenaza con la indignación de Dios y de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo a quien se atreva a contradecirla.

LEÓN XIII

Escribió desde 1883 a 1901 doce Cartas Encíclicas sobre el Rosario. Seis de ellas son breves y de carácter más bien práctico, sobre asuntos secundarios. Tales son las de 1883 y 1884, la de 1887 sobre la Cofradía del Rosario; la de 1889, sobre las indulgencias del Rosario, y la de 1901, sobre la dedicación de la Basílica del Rosario, de Lourdes. Las seis restantes —y que en comparación con las seis precedentes, *menores*, podrían llamarse *mayores*— ofrecen un contenido doctrinal bastante amplio. De éstas, pues, solamente, damos el esquema.

Carta Encíclica

«OCTOBRI MENSE ADVENTANTE»

22 septiembre 1891

I. *Ocasión de la Encíclica.*—La vuelta del mes de octubre, consagrado a la Virgen Santísima del Rosario.

II. *Fin de la Encíclica.*—Que se redoble el fervor en honrar e invocar a la Madre de Dios con el rezo del Rosario.

III. *Los grandes males que afligen a la Iglesia y a su Cabeza* impulsan a los fieles a orar con renovado fervor y perseverancia, como hacían los primeros cristianos.

IV. *El misericordioso y sapientísimo designio divino.*—El inmenso tesoro de gracias conseguidas por Cristo no se nos comunica más que por medio de María Mediadora y Madre nuestra. Sabiduría de este designio. Cómo lo comprendieron los primeros fieles, los Padres y todas las generaciones cristianas. Instintivo recurso a María para honrarla e invocarla.

V. *La forma más excelente de honrar e invocar a María.*—El Santo Rosario. Tejido de misterios que meditar y de oraciones (de Cristo y del Arcángel) que recitar para alimentar la fe, la esperanza y la caridad. Es un instrumento de guerra poderosísimo —como lo demuestra la historia— para triunfar de los enemigos de la fe y para obtener mercedes. Por eso el Rosario se propagó tan rápidamente y se convirtió casi en «contraseña de la fe y compendio del culto que se debe a María». Al aumentar las dificultades de los tiempos, aumenta también la devoción al Rosario. La oración es siempre eficaz, aunque esa eficacia no siempre nos sea perceptible. Añádase a la oración la mortificación.

VI. *Dulces previsiones para el próximo octubre.*—Millones de fieles, que a todas horas del día, con un solo corazón y una sola voz, invocan a María y lo esperan todo do Ella.

Carta Encíclica

«MAGNAE DEI MATRIS»

8 septiembre 1892

I. *Exordio y tema de la Encíclica.*—Gozo del Santo Padre al hablar de María, que tanta parte ha tenido siempre en su vida. Esto justifica la exhortación a celebrar con redoblado fervor el mes de octubre, consagrado a la Reina del Rosario; tanto más, cuanto que es necesario aplacar a la Majestad divina, ofendida de tantos modos por la audacia de los malvados. El medio más eficaz para aplacar a Dios es la oración fervorosa, unida al cuidado práctico por la vida cristiana: para la una y para la otra es singulrmente oportuno el Rosario, como está demostrado desde su origen. Volverse a María es volverse a la Madre de Misericordia, pronta siempre a socorrernos, puesto que Ella tuvo tanta gracia que basta para la salvación de todos.

II. *Los valores del Rosario nacen:*

1) De su origen mismo (la salutación angélica), que es gratísimo a María;

2) De que es un modo fácil de instruirse en las principales verdades de la fe y de conservarla, ya que el Rosario trae diariamente a la memoria el conjunto de los misterios que se han de creer;

mulo que representa para conformar las costumbres de nues-
normas del Evangelio, estímulo que proviene de los ejemplos
María, ejemplos de toda virtud adaptados a nuestra flaqueza.
le virtud hecho enteramente para nosotros.

ación final al rezo del Rosario y *llamada para el jubileo epis-*

CARTA ENCÍCLICA

«LAETITIAE SANCTAE»

8 septiembre 1893

—Gratitud del Pontífice a María por las satisfacciones experi-
. aniversario de su consagración episcopal, y estímulo a honrar
Rosario.

-Valor de los bienes en que es fecunda la virtud del Rosario
a para curar las tres llagas de la edad presente.

a llaga.—La aversión a la vida modesta. *Remedio:* La media-
isterios gozosos.

a llaga.—La repugnancia a padecer. *Remedio:* La mediatación
dolorosos.

llaga.—El olvido de los bienes venideros. *Remedio:* La me-
misterios gloriosos.

fradías del Santo Rosario, partícipes, más que ninguna otra,
enes. Todos deben favorecerlas y propagarlas.

CARTA ENCÍCLICA

«IUCUNDA SEMPER EXPECTATIONE»

8 septiembre 1894

—La persistencia de los motivos, agravados en parte, que
ntífice a invitar a los fieles a recurrir a la Reina del Rosario,
enovar la invitación, ya tan favorablemente acogida.

-La excelencia del Rosario considerada bajo un doble as-
como fuerza suavísima: *a*) para inspirar confianza en el que
nover a la Virgen a socorrernos y consolarnos.

III. *El Rosario, fuerza suavísima para infundir confianza en el que ora,* porque nuestro recurso a María se funda en su misión de «Mediadora de gracia», que Ella ejerce continuamente ante Dios. Esta misión, quizá en ningún otro género de oración aparece mejor que en el Rosario, es decir:

a) *En los misterios gozosos* (consentimiento en la Encarnación, santificación del Bautista, adoración de los pastores y de los Magos, presentación en el templo, encuentro).

b) *En los misterios dolorosos,* puesto que siempre estuvo unida a su Hijo en la «laboriosa expiación» de nuestros pecados.

c) *En los misterios gloriosos,* en todos los cuales brilla «el plan de Dios sobre nosotros», plan que estimula nuestra confianza en María.

d) *En las oraciones vocales del Rosario (Pater y Ave).*

IV. *El Rosario, fuerza suavísima para mover a la Virgen a socorrernos:*

a) Por el agrado que experimenta María al sentirse rogada con la misma oración que nos fué enseñada por su Hijo divino.

b) Por la naturaleza misma del Rosario, que con la representación de los diversos misterios nos ayuda a orar bien, a tener la mente recogida.

c) Por la manifestación de reconocimiento contenida en el repasar con la mente esos misterios suyos.

V. *Exhortación final* a redoblar el empeño en invocar a María con el Rosario, mientras la impiedad enloquecida redobla sus esfuerzos por irritar la justicia divina.

Carta Encíclica

«ADIUTRICEM POPULI CHRISTIANI»

15 septiembre 1895

I. *Fin de la Encíclica.*—Mover a los Pastores y a la grey a recurrir a María con plena confianza, especialmente en el próximo mes de octubre, con el Santo Rosario, para *la reconciliación de las naciones disidentes con la Iglesia.*

II. *Los motivos para tan confiado recurso a María son:*

1) La espiritual maternidad universal que Ella ejerció, mostrando su maternal corazón:

a) Desde el Cenáculo, donde aparece Madre de la Iglesia y Reina de los Apóstoles.

b) Y especialmente después de su Asunción a los Cielos, tomando tanta parte en la difusión, en las luchas y en los triunfos de la fe católica.

2) La opinión y la confianza común de que María ha de ser el vínculo para la unidad de la Iglesia. Esta opinión y confianza se fundan:

a) En los ejemplos de la antigua unidad, basada en María, por ejemplo, en el Concilio de Éfeso.

b) En la Virgen misma, que fué siempre eminente inspiradora de paz y unidad.

c) En el mérito que tienen los Orientales por la difusión del culto mariano.

III. *El Rosario* es la mejor forma de oración para merecer la ayuda de María en favor de los disidentes. Por eso algunos Pontífices hicieron por propagarlo entre las naciones del Oriente. El proyectado templo mariano en Patras de Acaya.

Carta Encíclica

«FIDENTEM PIUMQUE ANIMUM»

20 septiembre 1896

I. *Exordio.*—Hecho constar el consuelo de los frutos ya obtenidos por las repetidas recomendaciones del Santo Rosario, el Pontífice se siente estimulado a inculcarlo nuevamente.

II. *Los motivos* para inculcar el Rosario son:

1) Porque en él se encuentran admirablemente reunidas las dos cualidades de la oración, a saber: la asidua perseverancia y la unión de muchos corazones en una misma oración. La confianza de los fieles en el patrocinio de María no puede llamarse abusiva si se considera la parte que ha tenido la Virgen, con Cristo —perfecto Conciliador—, en la reconciliación del género humano, parte que resplandece en los misterios del Rosario.

2) Porque del Rosario puede obtener el fiel el alimento de su fe, de la que, como de germen selectísimo, brotarán las flores de toda virtud, especialmente de la penitencia.

3) Porque el Rosario es un medio facilísimo y al alcance de todos, rico en indulgencias.

4) Por el auxilio que con él se puede obtener de la Virgen Santísima para la iniciada reconciliación de los disidentes.

Sobre las Encíclicas marianas de León XIII ha escrito egregiamente el Can. I. BITTREMIEUX, en la obra *Doctrina mariana Leonis XIII*, Brugis, 1928. Véase también el artículo del mismo autor sobre el mismo asunto, publicado en «Eph. Theol. Lov.», [1927], p. 359.

SAN PÍO X

CARTA ENCÍCLICA
«AD DIEM ILLUM»
2 febrero 1904

I. *Ocasión de la Encíclica.*—El L aniversario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción.

II. *Fin de la Encíclica.*—Fin *inmediato:* Excitar la confianza y el amor hacia la Virgen Santísima para que se renueven en el mundo sus beneficios. Fin *último:* La actuación del programa pontificio «instaurare omnia in Christo».

III. *Tema general de la Encíclica.*—El camino más seguro y más breve para llegar a Cristo, a su conocimiento, a su amor y a la unión con Él, es María.

IV. *Las pruebas del tema son:*

1) La divina Maternidad.

2) La participación de la Madre de Dios, en cuanto tal, en los divinos misterios.

3) Su conocimiento de los misterios de Cristo y de Dios por la continua familiaridad con el Hijo por espacio de treinta años.

4) La participación de la Virgen Santísima en la distribución de las gracias. Esta se basa:

a) En la Maternidad de Cristo Salvador y en la consiguiente maternidad espiritual del Cuerpo místico; por la cual, la Virgen, con las gracias que nos concede, nos lleva a conocer a Cristo y vivir por Él.

b) En el ejercicio de la Maternidad divina y en la asociación plena a la vida y a la Pasión de Cristo, por la cual la Virgen es la Restauradora del mundo, y consiguientemente, la Dispensadora de las gracias adquiridas para nosotros por Cristo.

Pasa de aquí a explicar en qué modo pertenece la distribución de las gracias a Cristo, a María y a Dios: *A Cristo*, por derecho propio; *a María*, por

razón de la asociación a la vida y a la Pasión de Cristo; y *a Dios*, y solamente a Él, pertenece la eficiencia (la creación) de la gracia.

A la Virgen, por tanto, como a ministro principal, corresponde la distribución de las gracias «por un cierto derecho materno» y por un derecho congruo, merecido por tres razones, a saber:

a) Por su excelsa santidad.

b) Por su consiguiente unión con Cristo.

c) Por su asociación a la obra de nuestra salud.

De donde se sigue que la Virgen Santísima es la Reina y Abogada de todos, que está sentada en las alturas, a la diestra del Hijo.

V. *Corolarios prácticos:*

1) El honor tributado a la Virgen debe ir unido con la imitación y con el cumplimiento de la ley.

2) La imitación ha de extenderse a todas las virtudes, especialmente a la fe, la esperanza y la caridad.

3) Cómo se alimentan esas virtudes con la consideración del dogma de la Inmaculada Concepción.

4) La Virgen Santísima protege siempre a la Iglesia.

5) Disposiciones para el jubileo.

6) Frutos que se esperan del jubileo.

7) Cómo se alimentan esas virtudes por la paz entre Dios y los hombres.

Cfr. Basso A., O. S. M., *Il B. Pío X anima mariana*, Vicenza 1951.

PÍO XI

Carta Encíclica

«LUX VERITATIS»

25 diciembre 1931

I. *Ocasión y división de la Encíclica.*—El XV centenario del Concilio de Éfeso, en el que tres dogmas principalmente brillaron a los ojos del mundo con su primera luz:

a) Que en Jesucristo hay una única persona, que es divina.

b) Que todos, por tanto, deben reconocer y venerar a la Virgen Santísima como Madre verdadera de Dios.

c) Que en el Romano Pontífice reside, por institución divina, la autoridad

suprema, suma e independiente, sobre todos y cada uno de los cristianos, en las cuestiones referentes a la fe y a la moral.

II. *El primado del Romano Pontífice.*—La herejía nestoriana. Los legados de Roma. La condena del heresiarca.

III. *Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.*—La unión hipostática. «Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo.»

IV. *La más fúlgida gloria de María.*—El dogma de la Maternidad divina de María se deriva del de la divinidad de Cristo. En qué sentido se llama a María Madre de Dios. La alegría de los fieles de Éfeso por la condena de Nestorio. Grandeza y dignidad que se le siguen a María de su divina Maternidad. Nada puede ser más grato a Cristo que el honor tributado a su Madre. Actitud favorable de algunos protestantes modernos respecto al culto de María. María, al dar a luz al Redentor del género humano, se hace en cierto modo Madre de todos nosotros. De aquí el impulso irresistible que nos atrae hacia Ella. Exhortación a recurrir a María para obtener auxilio en las presentes necesidades y el retorno de los disidentes a la unidad de la fe. La Misa y el oficio de la Maternidad divina de María, extendidos a toda la Iglesia.

Carta Encíclica

«INGRAVESCENTIBUS MALIS»

29 septiembre 1937

I. *Exordio.*—El único remedio a los males recientes de nuestro tiempo es el retorno a Cristo, al que está unido en todos los fastos del nombre cristiano, el patrocinio de María Santísima. Ella es la vencedora de todas las herejías y enemigos del nombre cristiano, la auxiliadora en las necesidades públicas y privadas. En los errores y en los males grandes y numerosos que nos amenazan, en vez de desanimarnos, debemos interponer ante Dios la Mediación de María. Entre las varias súplicas a María, el Rosario merece un puesto especial y distinguido, puesto que se trata de una práctica excelentísima.

II. *Excelencia del Rosario.*—Se deriva:

1) de las mismas flores de que está tejida esta mística corona, es decir:

a) el *Pater Noster*, la oración misma que nos enseñó Cristo, gratísima, por tanto, al Eterno Padre;

b) la salutación angélica, compuesta por las palabras del Ángel, de Isabel y de la Iglesia;

c) la contemplación de los sagrados misterios, es decir, los gozos, los dolores y los triunfos de Jesús y de María.

2) de su facilidad aun para los indoctos y las personas sencillas —sin ser por eso una monótona cantilena, buena solamente para niños y muchachitas—, siendo, sin embargo, elocuente y sencillo;

3) por la multitud innumerable de hombres santos de toda edad, de hombres insignes por la ciencia, de reyes y de príncipes que lo estimaron muchísimo;

4) por el hecho de que la Virgen misma, aun en nuestros tiempos, lo ha recomendado en Lourdes;

5) por su eficacia para vencer a los enemigos de Dios y de la Religión;

6) por el hecho de que alimenta la fe, reaviva la esperanza y enciende más y más la caridad.

III. *Conclusión.*—¡Sea, pues, el Rosario la oración de todos y de todos los días! El Pontífice formula un voto de gratitud por la salud recobrada y una reparación de una injuria gravísima, recientemente inferida a la Virgen.

Sobre la doctrina mariana véase ROSCHINI G., *La Mariologia di Pio XI*, Roma 1939; BITREMIEUX I., *De doctrina mariana Pii XI*, en «Eph. Theol. Lov.» 1934, p. 97 s.

PÍO XII

En varios documentos ha hablado frecuentemente de María, y el 31 de octubre de 1942, consagraba solemnemente a su Corazón Inmaculado el género humano y toda la Iglesia con la plenitud de su autoridad apostólica. Tres documentos reflejan particularmente su pensamiento mariano: el epílogo de la Encíclica *Mystici Corporis Chisti*, de 29 junio 1943 («Acta Ap. Sed.» [1943], p. 247-248 (Cfr. ROSCHINI G., *La Virgen en la Encíclica «Mystici Corporis Chisti»*, en «Marianum», 1944, p. 108-117). La Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, de 1 noviembre 1950 («Acta Ap. Sed.» 41, [1950], p. 754-771), y la Encíclica *Ingruentium malorum*, sobre el Rosario.

CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA

«MUNIFICENTISSIMUS DEUS»

1 noviembre 1950

I. *Introducción.*—1. La Sabiduría divina compensa admirablemente el dolor con el gozo.—2. Entre los dolores y las preocupaciones de nuestra edad

existe la alegría de una creciente devoción a la Virgen SS., devoción que ha impulsado a una penetración creciente de sus singulares privilegios.—3. Esta creciente penetración de los singulares privilegios de María SS., tan acentuada en nuestros tiempos, ha tenido por objeto especialmente su Asunción psicosomática.—4. Esta penetración del misterio de la Asunción ha crecido después de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, con la que está «íntimamente conexa».—5. Pasos dados por el Santo Padre Pío XII: 1) tomar en consideración las peticiones de definición de este insigne privilegio; 2) ordenar los estudios previos para la definición; 3) ordenar la recopilación y publicación de las «Peticiones»; 4) preguntar oficialmente a los Obispos de todo el mundo católico sobre la posibilidad de la definición.

II. *La fe de la Iglesia de hoy.*—1. La respuesta «casi unánime» del Episcopado sobre la posibilidad de la definición dogmática de la Asunción.—2. Valor dogmático del unánime sentir de la Iglesia, tanto docente como discente.—3. Argumento «cierto y seguro» para probar la «revelación» de la Asunción corpórea, verdad sobrenatural, no cognoscible por medios naturales.

III.—*Testimonios, indicios y vestigios, a través de los siglos, de la fe común de la Iglesia de hoy.*—1. Indicios y vestigios de la Asunción en los primeros siglos de la Iglesia. Tal fe «se fué manifestando de un modo cada vez más claro».—2. Testimonios claros en los siglos sucesivos: 1) la creencia obvia de los fieles acerca de la muerte de María Santísima no les impidió creer abiertamente en la incorruptibilidad de su cuerpo; 2) antes bien, «contemplando [los fieles] con luz siempre más clara» la armonía de los privilegios de María, llegaron a una noción precisa de la Asunción.—3. Acreditan esa fe: 1) varias manifestaciones de devoción: *a)* templos, imágenes y ejercicios varios de piedad en honor de la Asunción; *b)* ciudades, diócesis y regiones puestas bajo su patrocinio; *c)* institutos religiosos consagrados a Ella; *d)* el cuarto misterio glorioso del Rosario; 2) la fiesta litúrgica antiquísima: *a)* valor dogmático de la liturgia; *b)* concordancia de los textos litúrgicos (Sacramentarios: Gregoriano, Galicano y Liturgia Bizantina) en conceder al cuerpo de María privilegios consentáneos a su dignidad; *c)* la Sede Apostólica hizo cada vez más solemne la fiesta de la Asunción; 3) los testimonios: *a)* de los Santos Padres (San Juan Damasceno, San Germán de Constantinopla, el pseudo-Modesto de Jerusalén); *b)* de los teólogos escolásticos (San Amadeo de Lausana, San Antonio de Padua, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Bernardino de Sena, San Roberto Belarmino, San Francisco de Sales, San Alfonso María de Ligorio, San Pedro Canisio, Suárez; *c)* de la Sagrada Escritura sobre la que, como en último fundamento, estriban «todas» las razones aducidas por los Padres y teólogos. La Sagrada Escritura, en efecto, nos pre-

senta a María Santísima «unida estrechamente a su divino Hijo y siempre partícipe de su suerte», como nueva Eva unida al nuevo Adán «en la lucha contra el enemigo infernal» y en la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte. (Gén. 3, 15.)

IV. *Conclusión recapituladora y definición.*—1. Las razones expuestas mueven al Santo Padre a creer «llegado el momento... de proclamar solemnemente este privilegio».—2. Tal definición será—como se espera—de gran utilidad a la humanidad entera por varios motivos.—3. La providencial coincidencia con el Año Santo.—4. La definición: *a)* su fin (la gloria de Dios, el honor de Cristo, la mayor gloria de María, el gozo y la alegría de toda la Iglesia); *b)* la fórmula: «pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma revelado por Dios que: la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, terminado el curso de la vida terrena, fué asumida a la gloria celeste en alma y cuerpo»; *c)* amenaza y excomulga a quien osase oponerse a esta definición.

A la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus» se ha añadido recientemente la Encíclica «Ingruentium malorum», del 15 de septiembre de 1951, sobre el *Rosario Mariano*, que debe rezarse especialmente en el mes de octubre.

Carta Encíclica

«INGRUENTIUM MALORUM»

15 septiembre 1951

I. *Introducción.—Fin* de la Encíclica: Los males presentes de la humanidad (discordia entre las naciones, la Iglesia perseguida, la inocencia de los niños atropellada) puestos por el Papa bajo el patrocinio de María SS.

II. *Tesis de la Encíclica.*—El remedio a los males se encuentra en la oración, por la mediación de María SS., invocada sobre todo con la devoción del Rosario, especialmente en el mes de octubre.

Pruebas: Razones que recomiendan el rezo del Rosario, en general o en familia: 1. Recomiendan el rezo del Rosario, *in genere: a)* su origen; *b)* su naturaleza (la recitación de sus oraciones, la meditación de sus misterios, que fomenta la fe, inflama la esperanza e induce a la imitación de Cristo y de María SS. La reiteración de las oraciones no es molesta ni inútil, y es gratísima a María).—2. Recomiendan, además, su rezo *en familia* (cuya recristianación es presupuesto indispensable para la restauración de la sociedad): 1) el hecho de que el Rosario familiar es gratísimo a Dios; 2) es medio de unión entre los miembros de la familia: *a)* entre sí; *b)* con los ausentes; *c)* con los difun-

tos; *d*) con la Virgen SS.; 3) el hecho de que por el Rosario el hogar cristiano es una reproducción del de Nazaret.

III. *Conclusión.*—Viva recomendación del Rosario contra los males presentes y esperanza de una aceptación universal y entusiasta de la exhortación.

Ha analizado y comentado ampliamente esta Encíclica el P. M. LLAMERA, O. P., en el artículo *La nueva Encíclica* Ingruentium malorum *sobre el Rosario*, en «Ephem. Mar.», 2 [1952], pp. 63-84 *.

SÍNTESIS DE LA MARIOLOGÍA DE LOS PONTÍFICES

En todos los documentos de los Pontífices que hemos recensionado, el mariólogo encuentra un verdadero filón de oro para su construcción. Sintetizando, en efecto, y sistematizando las varias enseñanzas mariológicas esparcidas en esas Encíclicas Pontificias, tenemos una Mariología sustancialmente completa, y también —por razones obvias— la más segura. Nos proponemos sólo una rapidísima síntesis siguiendo el orden científico, o sea, el orden de las causas.

I. LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA

I. EN EL DECRETO DE PREDESTINACIÓN.

La causa final de María, o sea, la singular misión para la que ha sido escogida *ab aeterno* por Dios (causa eficiente), la Maternidad universal, está expresada sintéticamente por León XIII en la Encíclica *Supremi Apostolatus*. Escribe: «La Virgen Inmaculada, elegida para Madre de Dios y por eso mismo constituída su Compañera en la Redención del género humano, goza de tanta gracia y poder ante su Hijo, que ninguna criatura humana ni angélica ha conseguido ni podrá nunca conseguir una semejante.» Lo mismo nos enseña en la Encíclica *Ubi primum*, cuando nos presenta a María como «gran Madre de Dios, y, al mismo tiempo, asociada al Redentor del género humano: «Magnam Dei Matrem eamdemque reparandi humani generis consortem.» Es como si dijese: Por eterna disposición divina, María ha sido elegida tanto a la dignidad de Madre de Dios, prerrequisito para la asociación, como para el oficio de Compañera del Redentor en la regeneración sobrenatural de la humanidad.

(*). Después de impresa la edición italiana de esta obra, apareció la Encíclica de S. S. Pío XII *Ad caeli Reginam*. Puede verla el lector en H. MARÍN SS., *Documentos Marianos*, B.A.C., t.º 128, Madrid, 1954, pp. 789 ss.—(Nota de los EE.)

Esta singularísima predestinación revela el singularísimo amor de Dios a María: «Dios se adelantó —escribe León XIII— a tenerle un amor y predilección tan grande, que la elevó sobre todas las criaturas, y, enriquecida con señaladísimos dones, la hizo su Madre» (Encíclica *Magnae Dei Matris*).

II. En la manifestación de ese decreto por las profecías.

Como Madre de Cristo y asociada a Él en la lucha y en el triunfo sobre el demonio, está anunciada María en las profecías, desde la primera, el Protoevangelio. En la Encíclica Leonina *Augustissimae Virginis Mariae*, leemos: «Desde el principio de los siglos, caídos en la culpa los progenitores del género humano, e infectos por la misma culpa todos sus descendientes [María] fué constituída como prenda del restablecimiento de la paz y de la salvación.» Y S. Pío X: «En las S. Escrituras, casi todas las veces que se habla proféticamente de la gracia que ha aparecido entre nosotros, se nos presenta el Salvador de los hombres unido con su SS. Madre. Se enviará el Cordero dominador de la tierra, pero de la piedra del desierto; brotará la flor, pero de la raíz de Jesé. El padre Adán miraba a María que aplasta la cabeza de la serpiente, y enjugaba las lágrimas que la maldición había hecho brotar de sus ojos. En Ella pensó Noé recluído en el arca salvadora; en Ella Abraham, detenido en la inmolación de su hijo; en Ella Jacob, viendo la escala por la que subían y bajaban los ángeles; en Ella Moisés, estupefacto ante la zarza que ardía sin consumirse; en Ella David, que escoltaba el Arca de Dios bailando y cantando; en Ella Elías, al mirar la nubecilla que surgía del mar. Para decirlo en una palabra, el término de la ley, el cumplimiento de las figuras y de los oráculos, después de Cristo lo encontramos en María» (*Ad diem illum*).

Y en la Bula *Ineffabilis* escribía Pío IX: «Ciertamente los Padres y los escritores de la Iglesia, ilustrados por los oráculos celestes, tuvieron en el corazón, en los libros que dictaron para explicar la Escritura, defender los dogmas, e instruir a los fieles, celebrar a porfía y engrandecer de varios y sorprendentes modos la suma santidad, la dignidad de la Virgen, la inmunidad de toda mancha de pecado y la insigne victoria reportada por Ella sobre el terrible enemigo del linaje humano. Por eso, al explicar las palabras con las que Dios, refiriéndose desde los principios mismos del mundo a los remedios preparados por su amor para restaurar a los hombres, humilló la audacia de la serpiente engañadora e hizo nuevamente florecer la esperanza de nuestra estirpe, diciendo: «Pondré enemistades entre ti y la mujer y entre tu descendencia y la suya», enseñaron que estaba bien claramente profetizado en este divino oráculo el Divino Redentor del linaje humano, es decir, el unigénito Hijo de Dios, Cristo Jesús, y designada la beatísima Virgen su Madre y señaladamente expresadas las mismas enemistades de ambos contra Lucifer.»

III. EN LA REALIZACIÓN.

1. *La Maternidad divina*, primera piedra del edificio mariológico, está admirablemente ilustrada en sí misma y en sus incalculables consecuencias en la Encícl. *Lux veritatis*, de Pío XI. Establece, ante todo, el hecho, o sea, la *existencia*, la verdad de la divina Maternidad, transmitida hasta nosotros desde el principio de la Iglesia, con la S. Escritura (el saludo de Isabel) y los Padres (S. Cirilo de Alejandría, S. Ignacio, Tertuliano). Insinúa la razón teológica fundamental, que revela también la *naturaleza* de la divina Maternidad: María es Madre de Dios, no en el sentido de que haya engendrado a la divinidad, sino en el sentido de que ha engendrado según la humanidad una persona que posee la humanidad y la divinidad. «Si es *una* la persona de Cristo, y ésta es divina, sin duda alguna María debe ser llamada por todos no sólo la Madre de Cristo hombre, sino Deípara o Theotocos.» El *sujeto*, en efecto, de la generación y de la filiación, no es la naturaleza, sino la persona: en tanto, efectivamente, es uno engendrado en cuanto adquiere una *subsistencia* distinta del que engendra; y la subsistencia es propia de la *persona*, no de la naturaleza.

Resuelve después, con S. Cirilo, la dificultad que surge del hecho de que la B. Virgen «había dado, sí, cuerpo a Jesucristo, pero sin engendrar al Verbo del Padre celestial», observando que para que una mujer pueda decirse madre de un individuo no es necesario que le confiera *todo* lo que hay en él, sino que basta sólo el *cuerpo*. Y esto es manifiesto en el hombre, cuya alma no proviene de la madre; y, no obstante, la mujer que le ha engendrado se llama con toda verdad y propiedad «madre». Con razón, pues, fué condenada solemnemente la herejía de Nestorio.

Después de haber considerado la divina Maternidad en sí misma, pasa el Pontífice a considerarla en *sus consecuencias* y especialmente en la sublime dignidad que de ella se deriva. «De este dogma de la divina Maternidad —dice con bella frase—, como del brote de un manantial oculto, proviene a María una gracia singular y su dignidad, que es la más grande después de Dios», «una dignidad en cierto modo infinita, por el infinito bien que es Dios [el Hijo]». María es, «con mucho, más excelsa que todos los ángeles, querubines y serafines».

2. *La maternidad espiritual.*—Al enseñar la maternidad espiritual de María, León XIII invoca toda la tradición cristiana, desde los Apóstoles hasta hoy: «Tal nos la dió el mismo Dios cuando la hubo elegido para Madre de su Unigénito, formándole un corazón tiernamente maternal, incapaz de otra cosa que de amor y de perdón; tal nos la mostró con los hechos Jesucristo, viviendo espontáneamente sometido y obediente a María como un hijo a su madre; tal la proclamó desde la cruz al confiarle y recomendarle en la persona de Juan todo el género humano; tal, finalmente, se nos dió a sí misma, cuando, recogiendo con inmensa generosidad la ingrata herencia confiada por el Hijo

moribundo, consagró desde aquel momento todos sus maternales cuidados en provecho de sus hijos. Los Apóstoles y los primeros cristianos comprendieron en seguida con infinita alegría este designio de amorosa misericordia, actuado por divina disposición en María y ratificado por la última voluntad de Cristo; lo entendieron también, y lo enseñaron los venerables Padres de la Iglesia, y el mismo sentimiento tuvieron siempre todas las generaciones cristianas; y aun cuando toda memoria y todo monumento callase, lo afirmaría una voz que brota de lo íntimo de todo cristiano. Un impulso prepotente, suave, que no puede venir más que de la fe sobrenatural, nos arrastra, nos impulsa hacia María; nada hay para nosotros más deseable que descansar a la sombra de su patrocinio, poniendo en sus manos pensamientos y acciones, inocencia y penitencia, angustias y gozos, súplicas y deseos, todo lo nuestro, en suma, con plena confianza de que aun lo menos digno de ser presentado a Dios por nuestras manos le será, sin embargo, gratísimo ofrecido por las manos de su Santísima Madre. Cuando más se alegra el ánimo con la consideración de tan consoladora verdad, tanto más se entristece el recuerdo de tantos que, faltos de la fe sobrenatural, no honran ni reconocen en María a su madre; y todavía se entristece más por la infelicidad de los que, aunque partícipes de la fe, se atreven a reprochar a los buenos de exceso en su culto a María, faltando así gravemente a la piedad filial.» *(Octobri mense.)*

S. Pío X, en la Encíc. *Ad diem illum,* ilustra admirablemente la maternidad espiritual de María con el hecho de que Ella es Madre del Redentor en cuanto tal, cabeza nuestra. «¿Acaso no es —dice— María la Madre de Cristo? Luego también es Madre nuestra. Porque todos debemos creer que Jesús, el Verbo hecho carne, es también el Salvador del linaje humano. Ahora bien, en cuanto Hombre-Dios, Él tuvo un cuerpo físico semejante al de cualquier otro hombre; y en cuanto Salvador de la familia humana, tuvo un cuerpo espiritual y místico, la sociedad de los que creen en Cristo. *Muchos somos un solo cuerpo en Cristo.* Ahora bien, la Virgen no concibió al Eterno Hijo de Dios solamente para que se hiciese hombre tomando de Ella la naturaleza humana; sino también para que, por medio de la naturaleza de Ella recibida, fuese el Salvador de los hombres. Por lo cual dijo el ángel a los pastores: *Os ha nacido hoy un Salvador, que es Cristo Señor.* Así, pues, en el mismo único seno de la Madre castísima, Cristo tomó carne para sí, y se incorporó el cuerpo espiritual constituído por los *que habían de creer en Él.* Y así, María, al llevar en su seno al Salvador, puede decirse que lleva también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Por eso, cuantos estamos unidos con Cristo y, como dice el Apóstol, *somos miembros de su cuerpo,* hemos nacido del seno de María, como miembros unidos a la cabeza, y aunque de un modo espiritual

y místico, nos llamamos hijos de María, y Ella es Madre de todos nosotros. *Madre espiritualmente, sí, pero verdaderamente Madre de los miembros de Cristo que somos nosotros.*»

Sobre el hecho de la proclamación de la maternidad espiritual de María desde lo alto de la Cruz, precisamente mientras se estaba realizando nuestra re-generación a la vida sobrenatural de la gracia, coinciden las enseñanzas de los últimos Sumos Pontífices (Benedicto XIV, Pío VIII, Gregorio XVI, León XIII, Pío XI y Pío XII). «En Juan —enseña León XIII—, según el constante sentir de la Iglesia, Cristo designó la persona del género humano.» (*Auditricem populi.*)

3. *La asociación al Mediador.*—Consecuencia de la Maternidad, tanto divina como espiritual, es la asociación de María al Mediador en toda la obra de la Mediación, es decir, la cooperación a la Redención, a la adquisición de todas las gracias, y la cooperación a la distribución de todas las gracias divinas.

a) *La Corredentora.*—Pío IX enuncia claramente el así llamado «principio de asociación a la Redención», diciendo: «De la misma manera que Cristo, Mediador entre Dios y los hombres, recibida la naturaleza humana, cancelando el acta del decreto dado contra nosotros, la clavó triunfante en la Cruz, así la Virgen Santísima, unida a Él por un estrechísimo e indisoluble vínculo, manteniendo con Él y por Él eterna enemistad con la mortífera serpiente y triunfando de ella plenamente, le aplastó la cabeza con su pie inmaculado.» León XIII enseña expresamente que la Virgen SS. fué para Cristo «Compañera en la redención del género humano» (Encícl. *Supremi Apostolatus* y Constit. *Ubi primum*», «estuvo unida al Hijo en la costosa expiación por el género humano» (Encícl. *Iucunda semper*). San Pío X nos habla de «comunión de dolores y de voluntad entre María y Cristo» para la Redención del género humano (Encícl. *Ad diem illum*). Dice, además, que «llamada a cooperar a la obra de la Redención de los hombres, Ella merece *de congruo*, como suelen decir los teólogos, todo lo que Cristo nos mereció *de condigno*» (Encícl. *Ad diem illum*).

Benedicto XV enseña que la Virgen «de tal manera padeció y murió con el Hijo que padecía y moría, de tal modo abdicó para la salvación de los hombres sus derechos maternos sobre el Hijo, que se puede decir con razón que Ella ha redimido con Cristo al género humano» (*Inter sodalicia*).

Todas estas explícitas aserciones y otras que aún podrían aducirse, dan un más que sólido apoyo a la sentencia, hoy casi común, de la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la así llamada «redención objetiva».

b) *La Dispensadora de todas las gracias.*—Viene en segundo lugar la cooperación de la Virgen SS. a la distribución de todas y cada una de las gracias divinas, en fuerza de la cual Ella es la «Distribuidora de todas las gracias».

León XIII varias veces en sus Encíclicas alude a esta consoladora verdad. San Pío X, en la Encícl. *Ad diem illum,* enseña explícitamente que «con esta comunión de dolores y de voluntad entre Cristo y María, mereció Ella ser dignísimamente la Restauradora del mundo perdido, y por tanto, la Dispensadora de todos los dones que Jesucristo procuró con la muerte y con la sangre. No negamos que la distribución de esos dones pertenece a Cristo por derecho propio y privativo, ya que son el fruto de su muerte, y Él es, por sí mismo, el Mediador entre Dios y los hombres. Pero, no obstante, por esta participación que decimos, de dolores y de afanes entre Madre e Hijo, le fué concedido a la augusta Virgen *ser ante el Unigénito, su Hijo, la Mediadora y Conciliadora poderosísima de toda la tierra.* Cristo es, pues, la fuente y *de la plenitud de Él todos hemos recibido; de quien todo el cuerpo compaginado y conexo por todas las uniones de comunicación, recibe el incremento propio del cuerpo para su perfección, mediante la caridad;* María, a su vez, como nota oportunamente S. Bernardo, *es el acueducto,* o, si se quiere, *el cuello* por el que el cuerpo se adhiere a la cabeza, y la cabeza transmite al cuerpo la fuerza y la energía. *Ella es el cuello de nuestra cabeza, por medio del cual todo don espiritual se comunica al Cuerpo místico.*

Benedicto XV enseña que, a causa de la participación de María en la Pasión de Cristo, «todas las gracias que recibimos del tesoro de la Redención nos vienen como de las manos de la Virgen Dolorosa»; consiguientemente, también la gracia de una buena muerte debemos esperarla de Ella, puesto que con este don es con el que principalmente se cumple en cada hombre, real y eternamente, la obra de la Redención (*Inter sodalicia,* «Acta Ap. Sed.», 10 [1919], 1892). El mismo Pontífice, en el año 1921, concedía a todas las Diócesis de Bélgica y a las demás que se lo habían pedido, la Misa y el Oficio de María Mediadora de todas las gracias». No menos explícito es Pío XI. En la Encíclica *Ingravescentibus malis* enseña expresamente: «Sabemos que todo nos es concedido por Dios Sumo y Omnipotente, por manos de la Virgen. Todo nos es dado por Dios por las manos de María.»

c) *Misión regia: la Realeza de María.*—Inmediato y solemne corolario de la misión de María, o sea, de la Maternidad, es su Realeza. Es la suya una misión eminentemente regia. En la Encícl. *Iucunda semper,* León XIII contempla a la Virgen SS. «Glorificada en las alturas por encima de los Santos, coronada de estrellas por su divina Hijo, está sentada junto a Él, Reina Soberana del universo.» Y S. Pío X, en la Encícl. *Ad diem illum,* escribe: «Está sentado Cristo a la diestra de la Majestad en el cielo; y María está a su diestra como Reina, segurísimo refugio y fidelísima auxiliadora de cuantos están en peligro.» Pío XII, en su radiomensaje en la coronación de la Virgen de Fátima, ha expuesto la naturaleza y los fundamentos de la Realeza de María.

II. LOS SINGULARES PRIVILEGIOS DE MARÍA

En atención, pues, a su misión, como medios al fin, le fueron concedidos a la Virgen, o sea, a su alma y a su cuerpo, singulares privilegios. Estos singulares privilegios adornan toda la vida de María. Algunos, en efecto, se refieren al primer instante de su Concepción; otros, al curso de su vida, y otros, al último instante de ella.

Al primer instante de la vida se refieren dos privilegios: la inmunidad de la culpa original y la plenitud de gracia.

La inmunidad de la culpa original fué solemnemente definida por Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus*, con las siguientes palabras: «Para honor de la Santa e indivisible Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen, para exaltación de la fe católica, para incremento de la religión cristiana, declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que afirma que la Beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente y en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del linaje humano, fué preservada inmune de toda mancha de culpa original, es doctrina revelada por Dios, y por tanto, ha de ser creída firme y constantemente por todos los fieles.» Afirma, en prueba de su definición, que «las divinas letras, la veneranda tradición, el constante sentimiento de la Iglesia, el singular consentimiento de los Obispos y de los fieles, los célebres actos y constituciones de sus predecesores, explican y declaran maravillosamente» tan insigne privilegio. San Pío X, en la Encícl. *Ad diem illum*, indagando la principal razón por la que «la persuasión de la Concepción Inmaculada de María se nos apareció siempre tan conforme al sentido cristiano hasta el punto de parecer innata en el ánimo de todos los fieles», escribe: «*Nos horrorizamos*, así se expresa egregiamente Dionisio el Cartujano, *nos horrorizamos de decir que la mujer destinada a quebrantar la cabeza de la serpiente haya sido alguna vez quebrantada por la serpiente; y que haya sido hija del demonio la Madre del Señor*. No acertaba el pueblo cristiano a admitir que la carne santa, incontaminada e inocente de Cristo, hubiese sido tomada en el seno de la Virgen de una carne que aun por un instante hubiese estado manchada. ¿Y por qué esto, sino porque Dios y el pecado se oponen con una infinita contraposición? De aquí, sin duda, que el cristianismo afirme universalmente que el Hijo de Dios, antes de *lavar nuestros pecados con su sangre* asumiendo la naturaleza humana, debió, con singular gracia y privilegio, guardar inmune de toda culpa original desde el primer instante de su concepción a Aquélla en cuyo seno debía hacerse hombre.»

La inmunidad de la Virgen SS. Inmaculada de la concupiscencia y de cualquier defecto o pecado actual, nos es enseñada claramente por León XIII

en la Encícl. *Magnae Dei Matris,* donde dice que Ella «no tuvo y no conoció ninguna flaqueza ni defecto de nuestra naturaleza».

No se puede separar de esta singularísima santidad negativa una singularísima santidad positiva derivada de la plenitud de gracia, virtudes y dones. Lo afirma Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus.* Enseña que Dios «la amó tanto que por encima de toda otra criatura se complace en Ella sola con especialísimo afecto. Por eso la enriqueció tan admirablemente sobre todos los espíritus angélicos y todos los Santos, con una abundancia tal de gracias celestiales sacadas del tesoro de la divinidad, que Ella, siempre inmune de toda mácula de culpa, es toda bella y perfecta, y tuvo una plenitud de inocencia y de santidad que no cabe concebir mayor, fuera de Dios, y que nadie, excepto Él, puede abarcar con el pensamiento».

Otro tanto enseña León XIII en la Encícl. *Magnae Dei Matris.* Afirma que María derrama en nosotros los tesoros de aquella gracia de que Dios la colmó plenamente desde el principio para que fuese dignamente su Madre. Y entre tantas otras, es esta especialísima prerrogativa la que pone a la Virgen Santísima tan por encima de los hombres y de los ángeles y tan próxima a Jesucristo: porque *gran cosa es en cualquier santo que tenga gracia para la salvación de muchos; pero si tuviese tanta que bastase para la salvación de todos los hombres del mundo, eso sería grandísimo. Y esto sucede en Cristo y en la Virgen SS.*

A la plenitud de gracia corresponde la plenitud de todas las virtudes y, de modo particularísimo —como enseña S. Pío X en la Encícl. *Ad diem illum*—, de aquellas tres que son los nervios y las articulaciones de la vida cristiana: la fe, la esperanza y la caridad. Ella es «el modelo de todas las virtudes», el más adaptado a nuestra flaqueza.

Ni falta una discreta alusión a los tesoros de celeste sabiduría con que fué enriquecida el alma de María. En la Encícl. *Iucunda semper,* León XIII enseña que «penetró más allá de todo lo que podemos concebir en los profundos arcanos de la divina sabiduría».

Los singulares privilegios concedidos por Dios a la Virgen SS. en el curso de su vida se reducen a tres: perpetua virginidad, tanto de alma como de cuerpo; inmunidad de toda culpa actual y singular excelencia en el ejercicio de todas las virtudes.

La perpetua virginidad de María se ensalza en varios documentos del magisterio eclesiástico. La inmunidad de toda culpa actual ha sido definida —como luego diremos— por el Concilio de Trento. De la singular excelencia de María SS. en el ejercicio de todas las virtudes se habla en varios pasajes de las Encíclicas Pontificias.

Al último instante de la vida terrena de María se refieren dos singulares privilegios: la glorificación tanto del alma como del cuerpo mediante la Asun-

ción, definida por Pío XII, y la singular gloria de María SS. en el cielo, sobre la que insisten mucho los Pontífices. En la Encícl. *Magnae Dei Matris*, León XIII afirma que la Virgen ha alcanzado en el cielo «tal cumbre de gloria, que nadie más, hombre ni ángel, podrá nunca alcanzarlo, porque nadie podrá compararse a Ella en los méritos de las virtudes».

III. EL SINGULAR CULTO DE MARÍA

Mucho, finalmente, insisten los Papas sobre el culto de María, que es el corolario de todo lo que llevamos dicho, tanto de su misión singularísima como de sus singularísimos privilegios. Teniendo en cuenta esa misión y esos singulares privilegios que adornan tanto su alma como su cuerpo, queda, en efecto, perfectamente determinada nuestra actitud ante María.

En la Encícl. *Lux veritatis*, Pío XI, después de haber defendido la verdad fundamental de la Maternidad divina, hace una vigorosa reivindicación de la legitimidad del culto Mariano contra los novadores y los acatólicos: «Y entonces —se pregunta—, ¿por qué los novadores y no pocos acatólicos reprueban tan acerbamente nuestra devoción a la Virgen Madre de Dios, como si menoscabásemos el culto que a sólo Dios se debe? ¿Ignoran, quizá, o no reflexionan atentamente que nada puede resultar más grato a Jesucristo que arde ciertamente en un gran amor a su Madre, que el venerarla según sus merecimientos y esforzarnos con la imitación de sus ejemplos santísimos por conciliarnos su poderoso patrocinio?» Y prosigue: «No queremos pasar en silencio un hecho bien consolador: que en nuestros días algunos de los mismos novadores han venido a conocer mejor la dignidad de la Virgen Madre de Dios y se han movido a venerarla y honrarla con amor. Y esto ciertamente, cuando nazca de una profunda sinceridad de su conciencia, y no sólo de un larvado artificio para ganarse los ánimos de los católicos, como sabemos que sucede en algunos lugares, nos hace fundadamente esperar que, con el auxilio de la oración y la cooperación de todos, y con la intercesión de la B. Virgen, que ama con materno amor a los hijos errantes, volverán finalmente un día al seno de la única grey de Jesucristo, y, por consiguiente, a Nos, que, aunque indignamente, ostentamos en la tierra sus veces y su autoridad.» También León XIII, en la Encícl. *Octobri mense*, tiene algo semejante: «Cuanto más se alegra el ánimo con la consideración de tan consoladora verdad [la maternidad espiritual de María], tanto más se entristece al recuerdo de tantos que, faltos de fe sobrenatural, no honran ni reconocen en María a su madre; y todavía se entristece más por la infelicidad de los que, aunque partícipes de la fe, se atreven a reprochar a los buenos de exceso en su culto a María, faltando así gravemente a la piedad filial.»

La razón del culto mariano se apoya —como enseña León XIII— en la

dignidad y en la gloria de María: «Quienquiera que reflexione a qué excelsa cumbre de dignidad y de gloria ha elevado Dios a la Augustísima Virgen María, comprenderá fácilmente cuán importante es que su culto sea asiduamente sostenido y con diligencia cada día más industriosamente promovido.» En la Encíc. *Ad diem illum*, S. Pío X rechaza la opinión de que el culto y el honor de María se oponen al culto y al honor de Cristo. «¿Quién no ve que con razón hemos Nos afirmado que María que desde la casa de Nazaret hasta el Calvario fué inseparable compañera de Jesús, y que conoció mejor que nadie los secretos de su Corazón, y que administra casi con derecho materno el tesoro de sus méritos, sea el principal y más seguro apoyo para el conocimiento y el amor de Cristo? Demasiado nos confirma esto la deplorable situación de quienes, por engaño diabólico o por prejuicio, creen poder prescindir de la ayuda de la Virgen. Desgraciados infelices, descuidan a María bajo pretexto de honrar a Cristo; y no saben que a Jesús *no* se le encuentra sino con María su Madre.» En la misma Encícl., S. Pío X tiene cuidado de determinar bastante particularmente cómo debe ser nuestra devoción a María para que produzca todos los saludables frutos que está llamada a producir. «Ningún obsequio —dice— es más deseable y más grato a María que el que conozcamos como conviene y amemos a Jesús. Concurramos, por tanto, munerosos y fieles a los templos, hágase alarde de ornamentación, haya público regocijo en la ciudad; todo esto es de no poca importancia para alimentar la piedad. Pero si a todo esto no va unida la voluntad, tendremos exteriores que sólo dan apariencias de religión. Y al verlas la Virgen podrá con justo reproche dirigirnos las palabras de Cristo: *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de Mí.* Porque sólo es sincera devoción a la Virgen la que brota del alma; ni es admisible en este asunto que la operación externa del cuerpo vaya dividida del actuar del alma. Y este actuar del alma es menester que mire únicamente a hacer que obedezcamos en todo a los mandatos del divino Hijo de María: porque, si sólo aquel amor es verdadero que tiene fuerza para unir las voluntades, es necesario que nuestra voluntad y la de María sean una sola: servir a Cristo Señor. Lo que la Virgen prudentísima sugirió a los criados, allá, en las bodas de Caná, nos lo repite también a nosotros: *Haced lo que Él os diga.* Y la palabra de Cristo es ésta: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* Advierta, por tanto, cada uno que si la devoción que profesa a la B. Virgen no le retrae del pecado ni le inspira el propósito de enmendar sus malas costumbres, es devoción falsa y engañosa, como falta de su fruto propio y connatural. «Abominando, pues, Dios de tal modo el pecado, que quiso a la futura Madre de su Hijo no sólo exenta de toda mancha voluntaria, sino también por don singularísimo y en previsión de los méritos de Cristo, exenta de aquella que todos nosotros, hijos de Adán, como por funesta herencia, llevamos con nosotros, ¿quién podrá dudar que el primer deber de

quien quiera ganarse a la Virgen con su devoción sea enmendar las viciosas y corrompidas costumbres, domar las pasiones que nos arrastran al mal?

Pero si además se quiere, y todos deberíamos quererlo, que nuestra devoción a María sea plena y por todos conceptos perfecta, es necesario pasar más adelante y esforzarnos con todo empeño en imitar sus ejemplos. Es regla establecida por Dios que cuantos desean alcanzar la eterna bienaventuranza, reproduzcan en sí mismos por la imitación la forma de la paciencia y de la santidad de Cristo. *Porque a los que previó, los predestinó también a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que Él sea primogénito entre muchos hermanos.* Pero puesto que nuestra debilidad es tal, que fácilmente quedamos consternados ante la grandeza de tan incomparable modelo, la Providencia divina ha querido proponernos otro, que, siendo tan próximo a Cristo cuanto es posible a una naturaleza humana, se conforme mejor a nuestra pequeñez. Y este modelo no es otro que la Virgen. *María fué tal* —dice S. Ambrosio a este propósito—, *que sólo su vida es enseñanza para todos.* De donde justamente concluye: *Quédesenos dibujada ante los ojos, como en imagen, la virginidad y la vida de María SS., de la cual, como de espejo, se refleje la belleza de la castidad y la forma de la virtud.* Y aunque sea digno de hijos no preterir ninguna gloria de la Madre Santísima sin imitarla, Nos querríamos, sin embargo, que los fieles se aplicasen ante todo a reproducir aquellas virtudes que son las primeras, y como los nervios y articulaciones de la cristiana sabiduría: la fe, queremos decir, la esperanza y la caridad para con Dios y para con los hombres. Y aunque ninguna parte de la vida de la Virgen deja de resplandecer con esas virtudes, aparecen, sin embargo, en su más alta cumbre cuando asistía a su Hijo moribundo. Jesús está crucificado, se le blasfema y se le injuria *porque se ha hecho Hijo de Dios.* Y, sin embargo, Ella reconoce en Él, y adora con increíble constancia la divinidad. Los coloca, ya muerto, en el sepulcro, y, sin embargo, no duda que ha de resucitar. La caridad, finalmente, en que arde para con Dios la hace partícipe y compañera de la Pasión de Cristo; y unida a Él, como olvidada de su propio dolor, implora perdón para los asesinos, que, sin embargo, gritan obstinadamente: *Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos.*»

Entre las varias prácticas de devoción mariana, se recomienda especialmente el Rosario, tanto en las Encíclicas de León XIII, como en la *Ingravescentibus malis,* de Pío XI, y en la *Ingruentium malorum,* de Pío XII.

Siendo esto así, a nadie maravillará la insistencia con que León XIII exhorta a los pastores de la Iglesia a servirse de toda clase de industrias para aumentar la piedad filial de los fieles para con María. «Ea, pues —escribe en la Encícl. *Supremi Apostolatus*—, ea, pues, venerables hermanos, cuanto mayor es vuestra preocupación por la gloria de María y por la salvación de la sociedad humana, tanto debéis procurar mantener la piedad y aumentar la con-

fianza del pueblo hacia la Virgen excelsa.» «Es bien justo —escribía en la Encíclica *Adiutricem populi christiani*— que se aclame con alabanzas cada vez mayores a la Auxiliadora potente y clementísima de los cristianos, la Virgen Madre de Dios, y se la implore con confianza siempre más viva.» Y en la Encíclica *Fidentem piumque:* «Ya que nos toca vivir en tiempos no menos infaustos para la religión que llenos de peligros para la sociedad, entendemos claramente cuán útil ha de resultar el recomendar más que nunca aquella fortaleza de salud y de paz que el piadosísimo Dios asignó en su Madre augusta a la tutela del género humano, y que se ha hecho insigne en los fastos de la Iglesia por una serie ininterrumpida de felices sucesos.»

5. La Liturgia Mariana.

Con el Magisterio ordinario de la Iglesia se relaciona lógicamente, como su órgano, la Liturgia en general, y por tanto, también la Liturgia Mariana en especial. La Iglesia, en efecto, como madre solícita, pone por obra todos los medios que tiene a su disposición para enseñar a sus hijos la doctrina que conduce a la vida. No se limita, por tanto, a las Encíclicas y a los decretos, sino que se sirve también de la Liturgia para ejercer su magisterio espiritual en favor de las almas. Más aún, estima este segundo medio (la Liturgia) más adaptado y eficaz en algunos aspectos que el primero (las Encíclicas), como ha declarado el Sumo Pontífice Pío XI en la Encícl. *Quas primas,* de 11 de diciembre de 1925. «En el instruir a los fieles acerca de las cosas de la fe —escribe el Pontífice— y en elevarlos por medio de ella a los gozos interiores de la vida, tienen, con mucho, mayor eficacia las anuales celebraciones de los sagrados misterios que los documentos, aún los más graves, del Magisterio eclesiástico; estos últimos, en efecto, llegan sólo, la más de las veces, a manos de los eruditos, mientras que las primeras [las celebraciones anuales] afectan y enseñan a todos los fieles; los documentos del Magisterio hablan, por así decir, una sola vez, mientras que las celebraciones anuas hablan todos los años y siempre; los documentos eclesiásticos se dirigen de un modo saludable preferentemente al entendimiento, mientras que las celebraciones se dirigen a todo el hombre, a la mente y al corazón.»

Esto supuesto, la cuestión de la Liturgia mariana se nos presenta bajo múltiples aspectos, es decir: naturaleza, fuentes, origen y desarrollo, riqueza doctrinal y valor dogmático de la Liturgia mariana.

1) *Naturaleza de la Liturgia Mariana.*—Por «Liturgia Mariana» entendemos el complejo de elementos positivos referentes a la Virgen, que se encuentran en la oración pública y oficial de la Iglesia, tanto universal como particular. La Iglesia, en efecto, en su admirable liturgia, expresa diversas verdades marianas y dirige el modo externo como debemos honrar públicamente a

María. Con la liturgia, la Iglesia enseña *a* los fieles más como madre que se adapta a sus hijos, que como maestra, mediante tesis o lecciones científicas, etcétera. Ella manifiesta abiertamente a sus hijos cuál es su fe en María, no ya con las áridas fórmulas de la Escuela, sino con las vivas y frescas expresiones que brotan del alma que ora.

2) *Las fuentes de la Liturgia Mariana.*—Son muchas. Se pueden, sin embargo, dividir en dos clases: primarias y secundarias. Son fuentes *primarias* los libros litúrgicos oficiales de la Iglesia universal, o sea, el Misal, el Breviario, el Ritual, el Martirologio y el Pontifical Romano. Estas fuentes son ricas en elementos marianos positivos y suministran piedras solidísimas para la construcción mariológica. Son, en cambio, fuentes *secundarias* los libros litúrgicos o de una parte de la Iglesia (la liturgia Ambrosiana, Mozárabe, de un Patriarcado o de una Diócesis u Orden religiosa, etc.). Mientras las fuentes primarias tienen una importancia indiscutida, ilimitada, las fuentes secundarias, dado su carácter local o particular, tienen una importancia relativa y limitada. A las fuentes secundarias se pueden también reducir los libros litúrgicos abolidos o de liturgias que ya no están en uso en la Iglesia (por ejemplo, la liturgia Galicana, la Irocéltica, etc.). Conservan siempre una importancia histórica.

Los subsidios para el estudio de la Liturgia Mariana son numerosos. Tenemos tratados y monografías sobre las *fiestas marianas* [1], sobre las *bendiciones* dadas en honra de María [2], sobre las *antífonas marianas* [3], sobre los *himnos litúrgicos* [4] y sobre la Liturgia Mariana en general [5].

3) *Origen y desarrollo del culto litúrgico mariano.*—El incalculable tesoro litúrgico que constituye hoy el patrimonio de la Iglesia católica, no ha sido obra de un día ni de un año. Ha requerido el largo y paciente trabajo de los siglos.

---

(1) CARD. LAMBERTINI (Benedictus XIV), *De festis Mariae Virginis*, libri duo, Opera, t. 9, Bassano, 1767.—K. A. H. KELLNER, *Heortologie oder das Kirchenjhar und die Heiligenfeste in ihrer geschischtlichen Entwicklung*, ed. 3, Freiburg in B. (tra. ital. *L'anno ecclesiastico*, dalla 2.ª ed., Roma, 1906), ed. 2.ª, 1914).—G. PERARDI, *La dottrina cattolica. Il culto*, vol. IV, *Feste principali della Madonna e dei Santi*, Torino, Lice, 1939.—A. VERMEERSCH, S. I., *Maria Vergine* SS., III, *Le feste*, Torino, Lice, 1912.—E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*. I. *Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche*, Torino-Roma, Marietti, 2.ª ed., revisada y ampliada por el P. G. Roschini, O. S. M., 1944.

(2) A. FRANZ, Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalten, 2 vol. Freiburg in B., 1909.

(3) Cfr. E. CAMPANA, o. c., bibliografía.

(4) J. JULLIAN, *A. Dictionary of Hymnology*. Londres, 1892.

(5) Cfr. L. OPPENHEIM, *Maria in der lateinischen Liturgie*, in I.—STRAETER, *Katholische Marienkunde*. I., Paderborn. Schöningh, 1942. pp. 183-264.—ID., *Maria nella Liturgia Cattolica*, Roma, Ferrari, 1944, p. 54.—G. ROSCHINI, O. S. M., *La Madonna nella Liturgia*, Milano, Ancora, 1942.—H. ENGBERDING, *Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Liturgie. Ein Leib - ein Geist. Einblicke in die welt des christlinchen Ostens*. Münster in W.—Regensberg, s. a., pp. 37-68.—I. BINKTRINE, *De Cultu B. M. V. in Liturgia S. Ioannis Chrysostomi. in* "Ephem. Lit." 45 [1931]. 392-396.—C. GUTIÉRREZ,

Ninguna de las diversas y sugestivas fiestas marianas que esmaltan el calendario litúrgico, y en las que se centra la Liturgia Mariana, se celebraba *en los tres primeros siglos de la Iglesia*, no obstante la idea grandiosa que también entonces se tenía de María [6]. Esto dista mucho de ser extraño, si evocamos la concepción litúrgica de los primeros tiempos del Cristianismo, bastante distinta de la de hoy. Se sabe, en efecto, que todas las varias fiestas cristianas, si se exceptúan el domingo y quizá Pascua y Pentecostés [7], no se remontan a los primeros tiempos del cristianismo, y han sido instituídas en varios tiempos sucesivos, según las circunstancias. Esto, sin embargo, no significa que el objeto de la fiesta no haya sido conocido antes de que la fiesta fuese instituída. Así, la Natividad de Cristo fué ya venerada mucho antes de que se instituyese la fiesta de Navidad (siglo II).

Ni debe producir extrañeza que las fiestas litúrgicas de los Mártires hayan precedido a las mismas fiestas de la Virgen SS. Basta considerar un instante la génesis de tales celebraciones litúrgicas. «Los primeros orígenes del culto litúrgico de los Santos —escribe el Card. Schuster [8]— se apoyan en la antigua liturgia fúnebre.» En los primeros siglos de la Iglesia, los personajes muertos en olor de santidad, tanto mártires como confesores, recibían honores fúnebres esencialmente idénticos a los que se tributan a todos los demás fieles. Era sólo cuestión de más o de menos. Estos honores fúnebres comenzaron después a repetirse en el aniversario del martirio, y dieron así origen a principio del siglo II, a los *Natalitia Martyrum* [9]. Los fieles impresionados por la excelencia del martirio se reunían en torno a la tumba del mártir (como los parientes junto a la tumba de los seres queridos) y celebraban allí en su honor la vigilia, o vela sagrada, seguida al alba de una sinaxis o Misa, como se acostumbraba a hacer los domingos. El culto estaba, pues, *ligado al lugar*, o sea, a la tumba del mártir, y *al día* aniversario de su martirio, o sea, a su *Dies Natalis*. Esta es la razón por la que S. Pedro y S. Pablo, a pesar de ser Apóstoles, más aún, Príncipes de los Apóstoles, no fueron venerados en aquellos primeros tiempos más que en Roma, donde estaba su tumba con sus reliquias. Cuando, por una razón cualquiera, el sepulcro de un mártir quedaba inaccesible o se perdía su memoria, cesaba también su culto. La tumba era como el punto de apoyo para la celebración litúrgica.

El culto litúrgico de la Santísima Virgen, Madrid, 1933.—O. MENZINGER, *Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie*, Regensburg, Pustet, 1932, p. 183.—BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. 3, col. 690-1827; 1965-1827.

(6) Cfr. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, 2.ª ed., París, 1908.

(7) Cfr. *Dict. Archéol.* Fêtes chrétiennes, t. V, col. 1416.

(8) Cfr. *Liber Sacramentorum*, t. VI, I "Natalitia Martyrum" en la antigua tradición litúrgica de Roma, Torino, Marietti, 1928, p. 8.

(9) La liturgia de los mártires se nos presenta así como una forma particular de liturgia fúnebre, que se desarrolla casi exclusivamente en torno a la tumba y tiene comunes ritos y usos semejantes, tomados de las costumbres funerarias de la época

Supuesta esta forma fundamental de la liturgia, nada de extraño tiene que no encontremos huella alguna en los tres primeros siglos de culto litúrgico a la Virgen SS. La falta de noticias sobre su exacto *Dies Natalis*, es decir, sobre el día de su muerte, y sobre el aniversario de los demás misterios de su vida, lo mismo que la ausencia de sus preciosas reliquias, debieron crear un serio embarazo en aquellos tiempos para introducción de fiestas litúrgicas en su honor. ¿Cómo, en efecto, podía Ella ser objeto de culto litúrgico? Para celebrar litúrgicamente a la Virgen se hubo de recurrir, ya más tarde, al establecimiento de fechas ficticias para su Natividad, Dormición, etc.

Pero esto —como veremos en seguida— sucedió más tarde. No había, por otra parte, un motivo acuciante que impulsase a los primeros fieles a tributar un culto especial a María. Ella iba inseparablemente unida a Jesús en todos los misterios de su vida. Las fiestas litúrgicas de Jesús podían llamarse, por tanto, y en realidad lo eran también, fiestas litúrgicas de María [10]. A las fiestas litúrgicas de María se llega mediante tres pasos:

Primer paso: desvinculación de las fiestas litúrgicas de las tumbas de los mártires. *Hacia la mitad del siglo III*, las fiestas de los mártires comenzaron a perder su carácter local y a celebrarse también en lugares donde no estaban sus tumbas con sus reliquias. Los principales factores de esta transformación litúrgica fueron: la traslación de las reliquias de un cementerio a otro o de una ciudad a otra; la distribución de las reliquias de los mártires o el hecho de que un determinado mártir había nacido o vivido en algún lugar. De esa manera, los *Natalitia Martyrum* comenzaron a pasar de fiestas locales a fiestas regionales o universales. Y así, en el siglo III, por ejemplo, en Cartago y en otras partes, las fiestas de los mártires, y especialmente de los Apóstoles, habían perdido ya su carácter estrictamente local.

Segundo paso: extensión de las fiestas litúrgicas a aquellos que, aun no habiendo muerto por la fe, la habían *confesado* ante los jueces. Así, *durante el siglo V*, de las fiestas de los mártires se originaron las fiestas de los *confesores*, es decir, de los que, aun no habiendo dado su sangre por Cristo, habían, sin embargo, confesado sin vacilación su fe en Cristo ante los jueces, con manifiesto peligro de la vida. Los primeros Santos Confesores cuya fiesta fué celebrada, fueron, según parece, en Oriente, S. Hilarión eremita († 372), y en Occidente, S. Martín de Tours († 397) o S. Silvestre Papa († 334).

Tercer paso: extensión de las fiestas litúrgicas a los que no habían confesado la fe delante de los jueces. La institución de las fiestas en honor de los

(SCHUSTER, l. c., p. 4). "El rito de estas conmemoraciones anuas de los mártires conserva durante algunos siglos más su primitivo carácter funerario" (Ibid., p. 9).

(10) Esa unión litúrgica aparece evidente en las homilías que se hacían en tal solemnidad y en los himnos que allí se cantaban. Véase, por ejemplo, la homilía de S. Gregorio Taumaturgo sobre la *Natividad de Cristo* y los himnos de S. Efrén Siro sobre ese asunto.

confesores sugirió la idea de festejar también a los que, sin haber confesado la fe ante los jueces, se habían, sin embargo, distinguido por la práctica heroica de las virtudes cristianas. Con este último paso vino a abrirse la puerta a las fiestas litúrgicas de la Virgen SS., que obtuvieron en seguida un verdadero primado. En los tres Sacramentarios famosos (Leoniano, Gelasiano y Gregoriano), compuestos entre el 440 y el 731, figuran solamente dos fiestas de *Santos no Mártires* (S. Martín y S. Silvestre), mientras que de la Virgen figuran cuatro: *La Purificación* (2 de febrero, Gelas. y Greg.), *la Anunciación* (25 de marzo, Gelas. y Greg.), *la Asunción* (15 de agosto, Greg.) y *la Natividad* (8 de septiembre, Gelas.). Estas cuatro fiestas habían pasado del Oriente al Occidente. De lo que llevamos expuesto aparece evidente hasta qué punto es vana la objeción de los protestantes tomada de la falta de culto litúrgico a la Virgen SS. en los tres primeros siglos. Es perfectamente explicable.

El Oriente fué —si puede así decirse— la cuna del culto litúrgico a la Madre de Dios.

La primera fiesta litúrgica de la Virgen SS. fué la designada con el nombre de *Memoria* o *Conmemoración de María SS.* (confundida equivocadamente por algunos con la fiesta de la Anunciación, el 25 de marzo), cuyo objeto era la Maternidad divina en general, y particularmente la Maternidad virginal [11]. Esta solemnidad de la Virgen tenía lugar el primer domingo de Navidad. Ya en el siglo V esta fiesta había pasado con el correspondiente ciclo litúrgico a Occidente, a algunas iglesias que tenían estrechos lazos con Oriente, como Rávena, Milán, etc. Algo más tarde se encuentra ya en las Galias y en España, donde, en 656, por decreto de un Concilio de Toledo, se transformó en la fiesta de la *Expectatio Partus B. M. V.*, el 18 de diciembre.

A esta primitiva fiesta de la Virgen SS. sucedieron muy pronto otras fiestas, como la *Natividad de María*, la *Anunciación* [12], la *Dormición* y la *Purificación o Hipapante*, la cual, sin embargo, en Oriente era más bien fiesta del Señor que fiesta *mariana*.

Con toda probabilidad, la fiesta de la *Presentación de María SS. en el Templo* comenzó a celebrarse en el siglo VI [13].

Hacia el siglo VII —como aparece por el Canon de S. Andrés de Creta (660-740?)— se celebraba ya en Oriente la *fiesta de la Concepción* de la Virgen SS. Las demás fiestas universales de la Virgen son de origen muy re-

---

(11) Cfr. JUGIE M., en "L'Osservatore Romano" [23-24 nov. 1931], año 66, n. 274.

(12) Esta fiesta no aparece hasta el tiempo de Justiniano, después del año 530 (entre el 530 y el 550).

(13) Cfr. *Dict. Archéol.*, t. V, col. 1417. Probablemente dió origen a esta fiesta la dedicación en Jerusalén de la Iglesia de *Santa María la nueva* (año 543), comenzada bajo el Patriarca Elías (494-513) y terminada bajo Justiniano (Cfr. JUGIE, *l. c.*).

ciente. Así, la *Visitación* fué reconocida oficialmente en 1264 y en 1389; la fiesta de la *Virgen del Carmen*, celebrada por los Carmelitas desde 1387, fué extendida a toda la Iglesia por Benedicto XIII; la fiesta de *los Siete Dolores* (15 de septiembre), ya celebrada por los siervos de María desde 1668, fué extendida a toda la Iglesia por Pío VII en 1814 [14]; la fiesta del *Nombre de María* (12 de septiembre), celebrada ya en España en 1513, fué oficialmente reconocida por Inocencio XI en 1683; la fiesta de la *Virgen de la Merced*, ya celebrada por los Mercedarios, y reconocida en 1615, fué extendida a toda la Iglesia bajo Inocencio XII, en 1696; la fiesta de la *Virgen de las Nieves*, celebrada en la Basílica de Santa María la Mayor —por lo que parece— desde el siglo V, fué extendida a toda la Iglesia por S. Pío V, a fines del siglo XVI; la fiesta de la *Virgen del Rosario*, instituída por S. Pío V en 1571, fué extendida a toda la Iglesia en 1716; la fiesta de la *Aparición de la Inmaculada en Lourdes* fué concedida por León XIII en 1891; la fiesta de la *Maternidad divina* concedida a Portugal en 1751, era extendida a toda la Iglesia por Pío XI como recuerdo del XV Centenario del Concilio de Éfeso; la fiesta del *Inmaculado Corazón de María* era extendida por Pío XII a toda la Iglesia en 1944, como perenne recuerdo de la solemne consagración de la Iglesia y del género humano a María *. Casi universal es la reciente fiesta de *María Medianera de todas las Gracias*, concedida por Benedicto XV a todas las Diócesis de Bélgica. Además de estas dieciséis fiestas universales, encontramos en el Misal Romano otras veintiuna fiestas marianas *pro aliquibus locis*. En el *Calendario Litúrgivo* Holwec (Filadelfia, U. S. A., 1925) de las fiestas de Dios y de María, se numeraban alrededor de seiscientas fiestas marianas, diseminadas en todos los días del año.

En todas estas celebraciones litúrgicas de la Madre de Dios bajo diversos títulos y según diversos privilegios, encontramos bastante abundancia en fórmulas ricas de contenido doctrinal, que, reunidas en una síntesis vigorosa, nos darían un compendio vivo y luminoso de toda la Mariología. En las admirables expresiones de la liturgia, la Virgen SS. nos aparece en toda su luminosa grandeza, en toda su sorprendente singularidad, tanto en su misión respecto a Dios y respecto a los hombres, es decir, en la razón misma de su existencia, como en los singulares privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que la hicieron apta para esa misión.

4) *Riqueza doctrinal del culto litúrgico Mariano.*—Lo primero que se impone a nuestra atención en esa parte del grandioso poema litúrgico constituído por la Liturgia Mariana, es el puesto enteramente singular, eminente, que ocu-

(14) El oficio de la fiesta fué compuesto por el P. Próspero M. Bernardi, O. S. M., y aprobado por la S. C. de Ritos el año 1673.

(*) El día de Todos los Santos de 1954—la edición italiana que traducimos es de 1953—. S. S. Pío XII estableció para toda la Iglesia la fiesta de *María, Reina*.—(N. de los EE.)

pa en ella la Virgen SS.; un puesto que confirma plenamente el así llamado *principio de singularidad.* «Como María está en el centro del Símbolo de fe cristiana», dice el Card. Schuster *(Liber Sacr.,* l. VII, pág. 1), así está en el centro del culto cristiano. La Virgen SS., en efecto, no entra en grupo con los demás Santos, no está encuadrada en los diversos órdenes en que se les divide, de Apóstoles, Mártires, Confesores, Vírgenes. La figura de la Virgen SS. se yergue, se alza incalculablemente por encima de todos, trasciende incomparablemente cualquier otra grandeza. Es demasiado grande —en una palabra— para poder reducirse a esas proporciones. Por eso ocupa justamente Ella un puesto aparte, distinto y superior al de todos los demás, como en la jerarquía de las grandezas constituye un orden por sí. Tenemos así un «Común» entero propio de María, el *Commune festorum B. M. V.* Eso nos dice elocuentemente que la Virgen SS. no es un santo como todos los demás, sino incomparablemente más. Por eso se la invoca a Ella siempre después de Jesús, antes que a cualquier otro Santo.

No es menos evidenciado por la liturgia el *principio de semejanza con Cristo* que envuelve a la Virgen SS. en una luz fulgurante: la luz misma de Cristo. De hecho, la Virgen SS. de la misma manera que fué semejante a Cristo en la vida, en la misión, en los privilegios de naturaleza, de gracia y de glòria, así es semejante a Cristo en el culto. Como a los distintos misterios de la vida de Jesús, corresponden los distintos misterios de la vida de María, así corresponden las diversas festividades de María a las de Jesús. De María (y *sólo* de María), como de Jesús, se celebra la Concepción, que fué enteramente santa, el Nacimiento, el Nombre, los Dolores corredentores, la subida al cielo, la Realeza, la Mediación...

5) *Valor dogmático.*—El valor dogmático de la Liturgia *in genere* resulta del célebre adagio teológico (erróneamente atribuído a S. Celestino I, pero contenido en una compilación de decisiones oficiales de la Santa Sede): «Lex supplicandi statuit legem credendi.» La Iglesia, como ora, así cree. La oración es el eco de la fe de la Iglesia, tanto docente como discente. Las diversas fiestas litúrgicas, especialmente, son como el vehículo de la doctrina de la Iglesia (siempre asistida por el Espíritu Santo) sobre cualquier punto particular. Tanto más que, en ocasiones, a propósito de tales fiestas, los Padres y Doctores han tenido sus homilías ordenadas a exponer el tema. La Liturgia, pues, es un verdadero *lugar teológico,* y de ella puede deducir el teólogo pruebas más o menos demostrativas para establecer sus tesis. Nada de extraño, por tanto, que la Liturgia prepare las mismas definiciones dogmáticas y vaya como al mismo paso que ellas. Esto es lo que afirma la Bula «Ineffabilis Deus», refiriéndose al dogma de la Inmaculada Concepción. Leemos en ella: «Deseosos [los Romanos Pontífices] de promover siempre más en el ánimo de los fieles esta doctrina de la Inmaculada Concepción y de excitar su piedad a la veneración de

la Virgen misma concebida sin pecado original, con mucho gusto concedieron que en las letanías y en el prefacio de la Misa se proclamase la Concepción Inmaculada de la Virgen, y así la ley del creer fuese establecida por la ley misma del arar.» Otro tanto puede decirse de la Asunción, etc.

Esto, en general. Pero en *particular*, para comprender bien y determinar el valor dogmático de cada uno de los lugares litúrgicos, es necesario distinguir en qué sentido, por ejemplo, emplea la Liturgia los diversos pasajes de la Sagrada Escritura, esto es, si en sentido escriturístico (literal o típico), o en sentido puramente acomodaticio. En el primer caso tendremos una verdadera interpretación escriturística por parte del Magisterio ordinario de la Iglesia. En el segundo caso, en cambio, la acomodación no servirá más que para significar —y no es poco— el pensamiento y la doctrina de la Iglesia sobre el asunto. Por ejemplo, el que ve un sentido puramente acomodaticio en la aplicación que la Iglesia hace a María de los conocidos pasajes de los Proverbios y del Eclesiástico sobre la Sabiduría, está obligado a admitir por lo menos que con tal aplicación la Iglesia manifiesta lo que piensa acerca de la predestinación de María, o sea, el puesto de María SS. en el plan divino de la creación, el primado de que goza sobre todas las otras puras criaturas. Lo mismo hay que decir de las demás enseñanzas dadas por cualquier Padre o Doctor, o escritor eclesiástico en las lecciones del segundo y tercer nocturno. La Iglesia las ha escogido y las ha insertado en su Liturgia porque reflejan fielmente, al menos en conjunto, su doctrina sobre el asunto.

Hay que tener cuidado, a pesar de todo, de no exagerar el valor del argumento litúrgico. Por ejemplo, cuando se refiere en los libros litúrgicos (aun en las mismas oraciones) un elemento histórico de origen puramente humano (v. gr., la traslación de la S. Casa de Loreto o la muerte de María SS.), en vano se invocaría en favor de tal hecho el efato «Lex supplicandi statuit legem credendi». Por el solo motivo de que ese hecho esté contenido en la Liturgia, no se sigue necesariamente que deba admitirse sin más como perteneciente al depósito de la fe o de la revelación. Se requieren pruebas bastante distintas. También las aserciones de los Sumos Pontífices en tal caso son aserciones de valor puramente histórico (algunas sobre la institución del Rosario, por ejemplo), que reflejan el estado de los estudios históricos o de la creencia popular en el tiempo en que se escribieron. El conocido efato vale, no para todas las cosas contenidas en la Liturgia, sino para las contenidas como objeto de demanda y de súplica. Eso se deduce, evidentemente, del significado mismo del documento en que dicho efato se encuentra. Para tener, pues, un verdadero argumento *ex Liturgia*, de valor dogmático, son necesarios varios pasos convergentes en el mismo sentido, y deben referirse a verdades de fe o a hechos de naturaleza dogmática, y no a hechos puramente históricos (cual es, por ejemplo, el hecho de la muerte de María SS.).

II. Fuentes Constitutivas: ESCRITURA Y TRADICIÓN.

Una Mariología sólida se construye con elementos extraídos de la Escritura y de la Tradición Apostólica, interpretados a la luz y bajo la guía del Magisterio eclesiástico.

1. La Sagrada Escritura.

1) *Importancia de la Biblia para la Mariología.*—A juicio de los protestantes y racionalistas, la S. Escritura sería enteramente desfavorable a la Virgen SS. y a sus glorias. No sólo, en efecto, hablaría muy poco de María, sino también en lo poco que dice crearía no pocos embarazos respecto a Ella, porque nos sería presentada como una mujer cualquiera, defectuosa, etc. [15]. No falta tampoco quien, no contento con eso, llega hasta afirmar que «la Biblia es la tumba de la superstición mariana» (Cfr. Alameda S., O. S. B., *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia*, Barcelona, 1939, p. 42), particularmente de lo que los protestantes no se cansan de llamar «Mariolatría». Y de hecho, para combatir la idea católica de María, los protestantes y los racionalistas alardean de un continuo recurso a la Biblia, interpretada, naturalmente, según sus caprichosos métodos.

De aquí la necesidad de recurrir ante todo a un estudio serio de la Sagrada Escritura, para demostrar con eficacia hasta qué punto se engañan nuestros adversarios al servirse de la Biblia como arma de combate contra el dogma y el culto marianos.

Pero además de recomendarse por su fin apologético el estudio de la Biblia se recomienda, sobre todo, por su valor dogmático. La Escritura, en efecto, es el «alma de la Teología» [16]. «El primer lugar [teológico] —escribía justamente Melchor Cano *(De locis theologicis*, I, 3)— es la autoridad de la S. Escritura contenida en los libros canónicos.» Y el doctísimo Card. Cayetano, no obstante su ingenio eminentemente especulativo, no dudaba en afirmar: «La sólida Teología se funda sobre la S. Escritura» (*In III*, q. 27, a. 5, ad. 3). *A pari* se puede decir: «La sólida Mariología se funda sobre la S. Escritura», que no es otra cosa que la palabra divina en lenguaje humano: palabra, por tanto, perfectamente divina y perfectamente humana, en la perfecta unidad de

(15) Cfr., por ej., lo que se lee en la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, p. 315.

(16) Cfr. León XIII, Encícl. *Providentissimus* A. S. S., 26 [1893-4], 282-3.

acción de Dios, causa principal, y del hombre (el hagiógrafo), causa instrumental.

El progreso de la Mariología está en razón directa del progreso en el estudio de la S. Escritura, es decir, de los varios pasajes marianos de ella.

2) «*Ubique de ipsa*».—«En todas partes [se habla] de Ella.» La Virgen SS., así como está al lado de Cristo en el centro de toda la creación, así está con Él en el centro de toda la Biblia. «Casi todas las páginas de la S. Escritura —ha escrito S. Agustín— no hablan más que de Cristo y de la Iglesia» [17]. Ahora bien, puesto que la Virgen SS. es verdadera Madre de Cristo y de la Iglesia —Madre física de Cristo y Madre espiritual de la Iglesia—, se sigue que ni Cristo ni la Iglesia se pueden concebir sin María. Si, pues, toda página de la Escritura, leída con los ojos de la fe, habla de Cristo y de la Iglesia, se sigue que habla también, al menos indirectamente, de María SS., sin la cual ni Cristo ni la Iglesia, ni el Cristo físico ni el Cristo místico, son concebibles. Es imposible encontrar a Cristo sin María su Madre.

Se habla «en todas partes de Ella», porque se habla «en todas partes de Él». Por eso la Biblia, que es el libro de Cristo, es también el libro de María.

Esto supuesto, nada tiene de sorprendente que los Padres, los Doctores y los escritores eclesiásticos hayan visto un poco en todas partes a María SS. en la Biblia: «Ubique de ipsa». San Andrés de Creta escribía: «De Ti [oh María] han cantado todos los intérpretes del Espíritu» [18]. «María es el sello del Antiguo y del Nuevo Testamento, perspicua plenitud de todas las profecías» [19]. El pseudo-Bernardo: «Sobre Ella, y por Ella, y para Ella, es toda la Escritura» [20]. Y S. Ildefonso, Arzobispo de Toledo: «El Espíritu Santo habló de Ella por boca de los Profetas, la intimó con oráculos, completó su retrato con figuras, la prometió con las cosas que la precedieron, la completó con las que la siguieron» [21]. Y S. Vicente Ferrer: «La Virgen María está místicamente

---

(17) "Prope omnis pagina Scripturae nihil sonat quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam" (Serm. 46. PL. 38, 289). El S. P. Pío XII, en el discurso a los miembros de la Asociación Británica para el estudio del A. Testamento, subrayaba que "Jesús es aquél cuya sagrada persona late en todas las páginas de la Biblia. Sus diversas partes, como otros tantos rayos convergentes concentran su luz sobre su esplendente figura: el prometido, el tanto tiempo esperado, que en el momento prefijado viene a cumplir las aspiraciones y las esperanzas de la Humanidad entera a la vida eterna" (Cfr. "L'Osservt. Rom.", 11 abril 1952).

(18) "De te cecinerunt Spiritus omnes interpretes" (*In Dormit.* III, PG. 97, 1095 A).

(19) "Veteria Novique Testamenti obsignatio, totius prophetiae perspicua plenitudo" (*In Nativ.* IV. PG. 96, 865 A).

(20) "De hac et ob hanc et propter hanc omnis Scriptura facta est" (*Serm. III super Salve Regina*, n. 2, PL. 184, 1069).

(21) "Spiritus Sanctus de illa per prophetas dixit, per oracula intimavit, per figuras complevit" (Lib. *de Virginitate Mariae*, PL. 96, 64).

contenida, directa o indirectamente, en todos los libros de la Escritura, en todos los cánticos; más: en cada uno de los versículos» [22].

Basados sobre estos principios, no han faltado escritores eclesiásticos que han aplicado a la Virgen SS. la mayor parte de los libros y de los versículos de toda la Biblia, dándonos una verdadera *Biblia Mariana*. La primera que se conoce es la atribuída a S. Alberto Magno (Cfr. la edición de BORGNET, París, Vivés, 1890-1899, vol. 37, pp. 365-443), y aparentemente —en parte, al menos, según Weiss (*Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*, ed. 2, París, 1905, pp. 10-11)— al monje cisterciense Cristián de Lyleinfeld. Esta obra no es más que una aplicación de textos escogidos de los diversos libros de la Biblia a María SS. Otro tanto hicieron en seguida el Ven. Carlos Jacinto de S. María, Agustino descalzo (en la obra *Biblia Mariana*, ms., en veinte tomos, conservada en la Biblioteca Nacional de Roma), y el P. José de S. Miguel y Barco, O. P., *Biblia Mariana*, en BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. 2, col. 967-1552) [23].

También existe una *Biblia Mariana* compuesta con diversos pasajes de las obras de Santo Tomás de Villanueva [24].

3) *Pasajes Marianos del Antiguo Testamento.*—Los pasajes marianos del Antiguo Testamento que hablan de modo *directo y explícito* de María SS., son: *a*) el llamado «Protoevangelio» (Gén. 3, 15), en que se predice su singular misión de Madre del Redentor y de asociada suya en la lucha (las enemistades) con la serpiente infernal, y en el triunfo sobre ella; *b*) la profecía de Isaías sobre la Virgen Madre de Emmanuel (Is. 7, 14); *c*) la profecía de Miqueas sobre «la que dará a luz en Belén» (Miq. 5, 2-3); algunos exegetas de valía, fundados en buenos argumentos, añaden a esas tres profecías la de Jeremías sobre «la mujer que rodeará al varón» (Jer. 31, 22).

---

(22) "Virgo Maria in omnibus libris S. Scripturae et in omnibus, immo et in singulis versibus directe vel indirecte est mystice contenta" (Serm. *de Conceptione Virginis*).

(23) Otros trabajos sobre Mariología Bíblica son: ALAMEDA S., O. S. B., *La Virgen en la Biblia y en la Primitiva Iglesia*, 2.ª ed., Barcelona, 1939.—BEA A., S. I., en STRAETER, *Mariologia*, Torino-Roma, 1950, vol. I.—BELLON I. A., *La Mère de Jésus d'après la Bible*, 1864.—CAIONE G., *Madre di Gesù nel S. Vangelo, Lecce*, 1951.—CEUPPENS F., O. P., *Mariologia Biblica*, Torino-Roma, Marietti, 1949.—COLUNGA A., O. P., *La Madre del Mesías en el Antiguo Testamento*, en "Ciencia Tomista", 77, [1950] 68-83.—CONTESSA G., *Maria e la Bibbia*, Torino. 1877.—D'ALÈS, en D'ct. Apolog. III, 117-155.—KIEFFER S., O. S. M., *La Vierge Marie dans l'Ecriture Sainte*, Forcalquier, 1938. LESÊTRE H., en Dict. Bibl. IV, 778-809.—MAIA M. D., "*Marie dans l'Evangile*" *selon le P. Lagrange*, en "Vie Spir", 58 [1939]. 5-34.—Mc. NABB, O. P., *Testimonianze del Nuovo Testamento alla Madonna*, Trad. di M. De Luca, Roma, 1939.—PEINADOR M., C. M. F., *La S. Escritura en la Mariología en los últimos veinticinco años*, en "Est. Mar.", 11 [1951] 15-18.—SCHAEFFER, *Die Mutter Gottes in der Heiligen Schrift*, Friburgo, 1887.—VALENTE F., M. I., *La Madre di Dio nella Bibbia*, Vicenza, 1929.

(24) *Biblia Mariana*, según S. Tomás de Villanueva, Lérida, 1876.

A estos pasajes directos y explícitos se añaden otros dos *indirectos e implícitos*, que son: *a*) el c. VIII de los Proberbios y el XXIV del Eclesiástico, donde directa y explícitamente, en sentido pleno, se habla de Cristo, Sabiduría encarnada, inconcebible sin Aquella en la que se ha encarnado, y que, por tanto, ha sido predestinada juntamente con Él antes que todas las otras puras criaturas; *b*) la Esposa del Cantar de los Cantares, en sentido parcial singular (como miembro más eminente de la Iglesia), en sus íntimas relaciones con Dios.

A estos pasajes de interpretación *literal* suelen añadirse otros de interpretación *típica o espiritual*, o sea, varias figuras y tipos de María SS., como Eva, Ester, Judit, etc.; el Arca de la Alianza, el Arca de Noé, etc. De ninguno de ellos, sin embargo —si se exceptúa Eva, figura de María—, puede afirmarse con certeza que sea «tipo».

4) *Los pasajes Marianos del Nuevo Testamento.*—Son: 1. La *Anunciación* (Lc. 1, 26-29); 2) la *Visitación* y el Cántico «Magnificat» (Lc. 1, 39-80); 3) los *Desposorios con S. José* (Mt., 1, 20-24); 4) el parto *virginal en Belén* (Lc., 2, 1-21); 5) la *Presentación* de Cristo en el Templo, la *Purificación* de María SS. y la *profecía* del anciano Simeón (Lc. 2, 22-38); 6) la *adoración* de los Magos (Mt. 2, 1-12); 7) la *huída* a Egipto (Mt. 2, 13-23); 8) la *pérdida* del Niño Jesús en el Templo de Jerusalén (Lc. 2, 41-52); 9) la *sumisión* de Jesús a María y a José (Lc. 2, 51); 10) la *impetración del primer milagro* en las bodas de Caná (Jn. 2, 1-11); 11) la Virgen *durante la vida pública de Cristo* (Mt. 12, 46-50); 12) María SS. proclamada «bienaventurada» por una anónima mujer del pueblo (Lc. 11, 27-28); 13) María SS. en el Calvario, el pie de la Cruz (Jn. 19, 25-27); 14) María SS. presente en el Cenáculo el día de Pentecostés (Act. 1, 14); 15) la gloria de la Virgen en el cielo (Apoc. 12). Es de notar, sin embargo, que algunos —pocos— exegetas se resisten hoy a ver a la Virgen SS. en la mujer del Apocalipsis (por ejemplo, Ceuppens, o. c. en la nota 23, páginas 202-209).

5) *La figura de María en la Biblia. La figura de María SS. en el Antiguo Testamento.*—La Virgen SS. se nos presenta allí bajo tres aspectos fundamentales: en la luz de la profecía, en el eterno plan divino, en sus relaciones íntimas con Dios.

Se nos presenta, en primer lugar, *en la luz de la profecía.* La primera profecía, eternizada por Moisés en el primer libro de la Biblia, se refiere a la promesa de la Redención hecha por Dios inmediatamente después de la caída del género humano (Gén. 3, 15). La Virgen SS. nos es presentada aquí por Dios como Corredentora íntimamente asociada al Redentor, como *nueva Eva* asociada al *nuevo Adán*, en la eterna enemistad y en el pleno triunfo sobre la serpiente infernal que por medio de la primera Eva y el primer Adán había preci-

pitado en la ruina a todo el género humano. La Virgen SS. nos es presentada con Cristo, su Hijo, como la eterna enemiga, la eterna vencedora de Satanás. Las profecías subsiguientes no son más que determinaciones, cada vez más particularizadas, de esta primera profecía. Las dos profecías de Isaías no hacen más que subrayar la «virginal-maternidad-divina» de María SS. (7, 14) y su estirpe davídica (11, 1). La profecía de Jeremías subraya la extraordinaria novedad de su figura (31, 22). Miqueas determina finalmente el lugar (Belén) donde sucederá ese prodigio.

La S. Escritura, en segundo lugar, en el c. VIII de los Proverbios y en el c. XXIV del Eclesiástico, nos presenta *el puesto de María SS. en el plan del orden presente*, escogido y establecido *ab aeterno* por Dios. Dichos textos se refieren directamente, en sentido pleno, a la Eterna Sabiduría, y, en su sentido integral, al Verbo de Dios, a la *Sabiduría Encarnada*, que, en cuanto tal, es inconcebible sin Aquélla en la que ha tomado carne, es decir, sin María. Por consiguiente, todo lo que en los indicados textos se dice directamente de la Eterna Sabiduría, se dice también indirectamente, por consecuencia lógica, de María SS. Con razón, pues, la Iglesia, en su liturgia, aplica esos textos, y no ya en sentido acomodaticio, sino en sentido literal consiguiente, lógicamente extensivo, a la Virgen SS. Así opina Scheeben *(Dogmatik*, Friburgo, 1882, t. III, pp. 461-464 s.), y juntamente otros teólogos y exegetas, como Bea, etcétera [25]. Ahora bien, en esos pasajes, María SS., inseparable de Cristo, Sabiduría Encarnada, nos es presentada como «principio de los caminos del Señor», como «primogénita», es decir, la primera entre todas las puras criaturas, la primera entre todas, juntamente con Cristo, en el pensamiento y en el corazón de Dios.

La Biblia del Antiguo Testamento, en tercer lugar, nos presenta a María Santísima en el Cantar de los Cantares como «esposa», la más colmada de gracias divinas, en sus íntimas relaciones con Dios, como «esposa» amadísima de Dios y amantísima de Dios [26].

---

(25) En las *Institutiones Biblicae* del Pont. Inst. Bibl., vol. I, Roma, 1927, p. 306-7, se lee: "Quae hic [Prov. 8, 22-36] de Sapientia dicuntur iure per sensum pleniorem applicantur Christo qui est Filius Dei et Sapientia Patris (Cfr. I Cor. 1, 24-30)". "Eadem per *sensum consequentem* transferunt ad Mariam Matrem Christi et Sapientiae, ut Ecclesia in Liturgia solet".

(26) Recientemente el P. Alfonso Rivera, C. M. F., en un largo estudio sobre el *Sentido Mariológico del Cantar de los Cantares* en "Eph. Mar." 1 [1951] 437-468, ha demostrado cómo el sentido escriturístico mariológico del Cantar no sólo es verosímil, sino genuino. Sus argumentos son dos: 1) La tradición exegética desde los más antiguos Padres y escritores; 2) los llamados criterios internos y la analogía entre el sentido mariológico y el sentido, cierto, eclesiológico-cristológico. Concluye que el sentido mariológico del Cantar de los Cantares ha de considerarse verdaderamente probable. Suárez escribía: "Totum praeterea Canticorum librum, non solum per accomodationem, sed etiam in sensu aliquo ab Spiritu Sancto intento, Virginem praecinere,

La figura de María SS. en el Nuevo Testamento.—Los hagiógrafos del Nuevo Testamento, aun sin haberse propuesto hablarnos particularmente de María SS., nos han delineado, sin embargo, de modo insuperable, con pocos trazos, su radiosa figura. Ellos nos presentan la Virgen, la Esposa, la Madre de Cristo, la Medianera, la Corredentora Dolorosa, la Madre espiritual de los Cristianos; la más gloriosa entre las mujeres. Son éstos, rasgos divinos, inconfundibles, que levantan a la humilde jovencita de Nazaret por encima de todas las criaturas de este mundo, a una región superior de luz y de calor.

Se nos presenta, ante todo, a María SS. como «Virgen», «llena de gracia», sin límite de tiempo; una Virgen que «no conoce varón», o sea, que ha hecho voto de virginidad y que concibe «por obra del Espíritu Santo» (Lc. 1, 26-29).

Nos es presentada, en segundo lugar, como «Esposa» de José, de la casa de David, causa involuntaria, para él, de íntimas inquietudes (Mt. 1, 20-24), a causa de su concepción virginal.

Nos es presentada como «Madre de Cristo», verdadera «Madre del Señor» (Lc., 1, 43), y por tanto, «Madre de Dios», ya que lo concibe virginalmente (Lc. 1), lo da a luz en Belén (Lc. 2, 7, 12), lo presenta en el Templo (Lc. 2, 22-38) y lo ve sujeto a sí (Lc. 2, 51).

Nos es presentada, en cuarto lugar, como «Mediadora», tanto en la santificación del Bautista (Lc. 1, 39-80), como en la impetración del primero de la larga serie de milagros obrados por Cristo (Jn. 2, 1-11), o en la bajada del Espíritu Santo sobre los Apóstoles en el Cenáculo el día de Pentecostés (Act. 1, 14).

Nos es presentada, en quinto lugar, como la «Corredentora Dolorosa», «junto a la cruz» (Jn. 19, 25), para quien la Pasión Redentora de su Hijo fué como «una espada que traspasó su alma» (Jn. 19, 25), según lo había predicho Simeón, cuando Ella ofreció a su Hijito en el Templo (Lc. 2, 22-38).

Nos es presentada, en sexto lugar, como «Madre espiritual» de todos los cristianos, proclamada por Jesús como tal desde lo alto de la cruz (Jn. 19, 25-27).

Nos es presentada, en séptimo lugar como «la más gloriosa entre las mujeres», como la «mujer revestida de sol» (Apoc. 12), como la «Bendita entre las mujeres» (Lc. 1, 42), como Aquella a quien «todas las generaciones llamarán bienaventurada» (Lc. 2, 27), o sea, objeto de un culto universal y perenne, ya que «el que es Poderoso ha obrado en Ella grandes cosas» (Lc. 1, 49): profe-

---

omnes fere Patres qui illum interpretantur, intelligunt" (*De Mysteriis Vitae Christi*, Praef. ad tract. de B. Virg.). La mayor parte de los exegetas modernos no encuentra dificultad en admitir el sentido mariológico del Cantar de los Cantares.

cía luminosa que se cumplió muy pronto cuando fué aclamada «bienaventurada» por una anónima mujer del pueblo (Lc. 11, 27). El mismo Brassac, en su *Manual Bíblico,* puesto en el índice por su exagerada condescendencia con las ideas racionalistas y protestantes, no ha dudado en escribir: «El Evangelio habla poco de la SS. Virgen... Pero las pocas palabras que le consagraba o que refiere de Ella bastan para darnos la más alta idea de sus prerrogativas y de su santidad... No se encontrará en autores eclesiásticos nada que inspire tanto respeto o admiración hacia Ella, como lo que de la Anunciación o de la Visitación nos cuenta S. Lucas» (o. c. vol. III, ed. 13, París 1910, núm. 241, p. 402). Uniendo en un haz luminoso todos estos rayos nacidos de los libros inspirados del Nuevo Testamento, tenemos una figura de mujer verdaderamente singular, única, trascendente a cualquier otra figura creada, verdaderamente digna de la admiración, de la veneración y de la confianza de toda la humanidad.

6) *El problema del relativo silencio de la Biblia.*—De todo lo dicho aparece cómo el pretendido silencio de la Biblia respecto de María es solamente relativo; más, muy relativo. Algunos, exagerándolo no raras veces, se lamentan de él inconsolablemente. Pero hay que distinguir entre la cantidad y la calidad de los datos marianos ofrecidos por los libros sagrados: si pueden llamarse más bien escasos *cuantitativamente* (por la escasez de noticias biográficas), pueden llamarse, sin embargo, sobreabundantes *cualitativamente,* por la amplitud de horizontes que nos abren sobre María SS.

Son conocidísimas las palabras de S. Tomás de Villanueva (*Contio II in festo Nativ. B. M. V.*, núm. 8. Ed. B. A. C., Madrid, 1952, pp. 193-4). «Para responder a estas cavilaciones, es decir, por qué no se escribió un libro sobre las actividades de la Virgen, como lo tenemos de S. Pablo (pues debe descartarse por temerario e impío acusar de negligencia a los evangelistas), no se me ocurre otra solución que tal fué el beneplácito del Espíritu Santo, y que bajo su inspiración las pasaron por alto los evangelistas, y bástanos, como compendio más que suficiente de su historia, las palabras que nos han servido de texto: que de Ella *nació Jesús.* ¿Qué más quieres averiguar? ¿Qué más puedes desear en la Virgen? Te basta que sea Madre de Dios...»

¿Las razones de este silencio? Son muchas, tanto históricas como psicológicas. Pero antes de exponer las razones que prueban, hay que descombrar el terreno de razones fútiles y sin valor.

Hay que descartar, en primer lugar, que los hagiógrafos hayan procedido así por el *bajo concepto* que tenían de María, puesto que en sus escritos se manifiesta todo lo contrario. Estos la presentan, en efecto, como «Madre del Señor», como «llena de gracia», como «bendita entre las mujeres», como Aquella en la que «Dios ha obrado grandes cosas».

Y entonces, ¿por qué razones plausibles escribieron tan poco sobre María los autores inspirados? [27].

Hemos de decir, ante todo, que ese relativo silencio entra admirablemente en los designios de Dios. Él, en su infinita sabiduría, determinó esconderla en la tierra para glorificarla más en el cielo. Así, S. Lorenzo de Brindis (*Mariale*, p. 30). Así se complació Dios en condescender con los ardientes deseos y con las imperiosas aspiraciones de su SS. Madre. A tal modo de obrar por parte de Dios parece que alude la misma Virgen cuando canta: «Porque ha mirado la bajeza de su esclava, he aquí que por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones.»

Dios, además, permitió que muchos detalles acerca de la Virgen SS. fueran silenciados por los Evangelistas porque eran en absoluto innecesarios; más aún, casi superfluos. Para despertar, en efecto, la máxima estima por María, bastarían las solas palabras: «de Ella nació Jesús»: «de qua natus est Iesus». En estas palabras se contiene en germen —puede decirse— todo lo que es posible escribir sobre la Virgen SS., como en la semilla está en germen la planta, con todas sus flores y sus frutos.

A estas razones por parte de Dios se pueden añadir algunas otras por parte de los hagiógrafos del Nuevo Testamento. La primera de todas es que ellos escribieron ocasionalmente y con un fin bien determinado, al que era completamente ajena la narración detallada de la vida de María. Los Evangelios, en efecto, se limitan a transcribir la primitiva catcquesis apostólica, que —como es natural— giraba casi entera alrededor de la persona adorable de Cristo, desde su bautismo (en el que comenzó su manifestación pública como Mesías e Hijo de Dios) [28], hasta la Ascensión, conforme a la misión dada por el mismo Cristo a los Apóstoles: «Recibiréis el Espíritu Santo, que bajará sobre vosotros, y daréis testimonio de Mí en Jerusalén y en toda la Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra» (Act. 1, 8). La Virgen, pues, quedó necesariamente en la penumbra, «como la estrella que centellea y se esfuma en el cielo inundado por la luz del sol» (PAZZAGILIA L., O. S. M., *La que se llama María*, p. 15).

---

(27) Graciosa es la respuesta que ha dado a esta pregunta Santa Teresa del Niño Jesús en su poemita *Por qué amo a María*. Dice en la penúltima estrofa:

La casa de Juan — se convierte en tu casa
El hijo del Zebedeo — sucede a tu Jesús!
Ésta es la última alusión — que embellece el Evangelio
acerca de tí, María: en adelante — ya no hablará más.
Pero en aquel profundo — silencio, oh Madre mía,
El Verbo, con un místico — sentido me descorre el velo.
Él mismo quiere cantar — tus arcanos, María,
allá donde son arrebatados los elegidos — tus hijos en el Cielo".

(28) Se oyó, en efecto, la voz del Padre que dijo: "Tú eres mi Hijo amado en quien he puesto todas mis complacencias" (Mc., 1, 11).

Pero, siendo así —se nos podría decir—, ¿por qué ninguno de los hagiógrafos (S. Lucas, por ejemplo) nos ha dejado una breve vida de María? Si así se ha hecho con S. Pedro y con S. Pablo, en los Hechos de los Apóstoles, ¿cómo no se ha hecho con María? ¿No hubiera sido bastante más razonable?

A esta objeción se puede responder subrayando la extrema dificultad con que habría tropezado quien se hubiese puesto a escribir la vida de María. Fué, en efecto, una vida *interior* hasta lo sumo, y por lo mismo enteramente inaccesible a la mirada del hombre. Su vida fué sublime como las cosas sencillas, y sencilla, como las cosas sublimes. Lo que se observaba exteriormente en Ella no hubiera podido suministrar materia suficiente para un libro. ¡Tan sencillo era! Su biógrafo, pues, se hubiera encontrado en la misma situación embarazosa de las Carmelitas de Lisieux respecto a Santa Teresa del Niño Jesús, como se lee en su autobiografía: «Sor Teresa está para morir. Y, en verdad, poco podrá decir de ella nuestra Madre después de su muerte. Se encontrará en un verdadero apuro, porque esta hermanita, fuera de su amabilidad, no ha hecho realmente nada que merezca ponerse por escrito.» Por otra parte, los detalles biográficos sobre sus parientes, su nacimiento, educación, etc., eran, puede decirse, nada en comparación con su calidad de Madre de Dios. Pequeñas gotas de agua añadidas a un océano. Prefirieron, pues, abstenerse de referirlos.

Se puede también añadir que los tres Sinópticos (S. Mateo, S. Marcos y S. Lucas) escribieron probablemente sus Evangelios mientras aún vivía la Virgen Santísima. No es improbable, pues, que, ajustándose al vivo deseo de María de permanecer en la sombra, se hayan limitado, con respecto a Ella, a lo estrictamente indispensable. Y así se comprende muy bien cómo la intervención de la Virgen SS. en el primer milagro de Cristo, en las bodas de Caná, y la heroica presencia de Ella junto a la Cruz del Hijo, hayan sido omitidas por los tres sinópticos, y referidas solamente por S. Juan, que escribió después de la Asunción gloriosa de María. El relativo silencio de los hagiógrafos nos parece más elocuente que cualquier palabra.

7) *Uso de la Biblia en Mariología*[29].—Para valorar como conviene los distintos pasajes marianos de la Biblia, es necesario tener bien presentes las nociones de propedéutica bíblica y especialmente las leyes de la hermenéutica. Algunos, en efecto, se toman en sentido literal, propio (por ej., la Virgen Madre de Emmanuel) o impropio (la Esposa del Cantar de los Cantares), y otros en sentido espiritual o típico (Ester, Judit, etc.).

Se debe, además, tener presente que en un mismo pasaje bíblico cualquier

(29) PEINADOR M., C. M. F., *De argumento scripturistico in Mariologia*, en "Eph. Mar.", 1 [1951] 313-350.—UNGER D., O. F. M. Cap., *The use of Sacred Scripture in Mariology*, en "Marian Studies", I [1950] 67-116.

verdad mariológica puede estar contenida *explícita* o *implícitamente;* y lo que está implícitamente contenido, puede estarlo *formalmente*, o sea, en términos equivalentes (por ej., la proposición «María es Madre de Dios», está contenida formalmente en la proposición «María es Madre del Señor»), o sólo *virtualmente*, es decir, por vía de raciocinio (como conclusión teológica).

8) *Los Apócrifos Marianos.*—Veremos brevemente qué son, cuáles y su valor.

a) *Qué son.*

«Apócrifo» (ἀποκρυφος) significa etimológicamente «desconocido», «secreto». La expresión «libro apócrifo» ha sido empleada por los Padres y por los escritores eclesiásticos en tres sentidos diversos. En primer lugar, en el sentido del libro *pseudo-canónico*, es decir, en el sentido de que la Iglesia universal no lo recibe en su colección de libros sagrados e inspirados, leídos públicamente en sus asambleas oficiales. En ese sentido se encuentra la expresión en S. Ireneo, Tertuliano y, sobre todo, en Orígenes, S. Atanasio, Dídimo, Rufino [30], etc. (Cfr. *Dict. Théol. Cath.*, I, 1948 s.). Este significado de libro «extracanónico» continuó comúnmente hasta el s. V [31].

La expresión «libro apócrifo» fué tomada en segundo lugar y sucesivamente en el sentido de libro no perteneciente a aquel a quien se le atribuye en el título. En ese sentido la empleó S. Agustín, S. Jerónimo (quien llamó también *apócrifos* a los así llamados *deuterocanónicos*), etc. (Cfr. *Dict. Théol. Cath.*, I, 1500 s.).

La expresión fué tomada, en tercer lugar, en el sentido de «libro herético» o al menos «sospechoso», por la razón de que buena parte de ellos habían sido escritos por los herejes para difundir más fácilmente la herejía. En este sentido precisamente se usa en el Decreto atribuído al Papa Gelasio [32], en la carta

---

(30) RUFINO (autor del s. IV) los definía así: "Caeteras vero Scripturas apocryphas nominarunt [Patres], quas in Ecclesiis legi noluerunt" (*Expositio Symboli Apostolorum*, PL. 21, 374).

(31) En este sentido, o sea, como libros *no canónicos*, fueron condenados por S. Inocencio I en la carta a Exuperio, Obispo de Tolosa. Porque después de la lista de los libros que hay que admitir en el canon, nombra otros que "non solum repudianda, verum etiam dammanda) (*Enchir, Bibl.*, 17).

(32) Este documento no es oficial, sino sólo privado y, al menos en su forma actual, no es anterior a la primera mitad del s. VI. Allí, después de una lista de 60 escritos, se dice: "Caetera quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica romana Ecclesia; e quibus, pauca quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credidimus esse subdenda" (Cfr. E. VON DOBSCHUTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis*, en Krit. Texte und Untersuch. Col. Texte und Untersuch, 38, 4. Leipzig, 1912).

Entre los apócrifos marianos allí recensionados están los siguientes: 1) "Evangelium nomino Iacobi minoris" (el *Protovangelio de Santiago?;* 2) "Evangelium nomine

de S. Inocencio y en el canon 17 del Concilio de Braga (536) [33]. Sólo los libros apócrifos de los herejes, naturalmente, han sido condenados por la Iglesia.

Estos tres significados de la expresión «libro apócrifo» se encuentran reunidos en la definición que de ellos da Hugo de S. Víctor (*De Scripturis et scrip. sac.* 11; PL. 175, 18).

Es falso, pues, afirmar como a veces se dice, que la Iglesia haya condenado indiscriminadamente todos los Apócrifos [34].

El origen de esta abundante literatura apócrifa se debe a un deseo instintivo, y a una ingenua pretensión de completar con noticias conocidas a través de la tradición, o, las más de las veces, con piadosas invenciones, las lagunas de los libros canónicos (oficiales) acerca del nacimiento, educación y tránsito de María SS.

b) *Cuáles son.*

Los principales apócrifos marianos son referibles al Nuevo Testamento. Pueden dividirse según su género literario en Evangelios, Cartas y Apocalipsis.

I. Evangelios Apócrifos.

1) *El Protoevangelio de Santiago* [35], tanto por la antigüedad como por la importancia, puede llamarse el rey de los apócrifos marianos. Es de tono estrictamente ortodoxo. Fué escrito originariamente en griego y consta de veinticinco capítulos; en los diecisiete primeros (la parte más antigua, s. II) se narra la vida de María SS. antes de la Anunciación; en los otros ocho, en

---

Thomae quibus Manichaei utuntur" (el *Evangelio del pseudo-Tomás*): 3) "Liber de Infantia Salvatoris" (el *Evangelio del pseudo-Mateo*, o sus fuentes); 4) "Liber de Nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice" (probablemente una refundición latina del *Protoevangelio de Santiago* o cualquier *Evangelio de la Infancia)*; 5) "Liber qui appellatur Transitus Sanctae Mariae" (el del célebre maniqueo Leucio, o el del pseudo-Melitón, o el del pseudo-Juan). Estos cinco apócrifos marianos son anteriores, por lo menos, a la primera mitad del s. VI.

(33) En él se anatematiza a quien "lea, apruebe o defienda las impías fantasías introducidas por los herejes para confirmar sus errores bajo el nombre de patriarcas, profetas o apóstoles" (Cfr. Mansi, *Concilia*, t. IX, col. 776). Esta condenación se refiere directamente a Prisciliano y a los priscilianistas (Cfr. *Liber de fide et de apocryphis*, ed. de Schepss, *Corpus Script. Eccl. Lat.*, Viena, 1889, t. XVIII, pp. 44-56) que daban plena fe a los apócrifos y pretendían que la verdad dogmática se encontraba fuera de los libros canónicos y que estos últimos citaban a los apócrifos y les reconocían valor histórico.

(34) Eso afirmaba recientemente el Archimandrita ortodoxo B. Katsanevakis en la obra *María de Nazaret*, donde reprocha al Magisterio eclesiástico el haber hecho dogma "lo que sus antiguos predecesores condenaron como falso" (Nápoles, 1950, p. 6).

(35) En muchos manuscritos lleva el título de *Historia de la Natividad de María.*

cambio (la parte más reciente, no posterior el fin del s. III), se narran los comienzos de la historia evangélica, o sea, la concepción y nacimiento virginal del Redentor, la venida de los Magos, la matanza de los inocentes y la muerte de Zacarías, padre del Bautista, por orden de Herodes.

El Protoevangelio de Santiago, que encontró mucha acogida en todas las iglesias orientales, donde tuvo amplísima difusión, dió origen en Occidente al *Evangelio del pseudo-Mateo*, o sea, al *Libro del nacimiento de la B. Virgen María y de la infancia del Salvador*, de cuarenta y dos capítulos (quizá del s. VI), presentado como una traducción latina de S. Jerónimo del original hebreo del Evangelista Mateo, y precedido de una carta de los Obispos Cromacio y Heliodoro a S. Jerónimo. La primera parte (caps. 1-17), aunque con muchas amplificaciones, es sustancialmente afín al Protoevangelio de Santiago; la segunda (caps. 18-24) narra los prodigios de la huida a Egipto; mientras que la tercera (25-42) es una libre recensión y ampliación del Evangelio de Tomás Israelita [36]. De este apócrifo existe una recensión latina muy sobria, en diez capítulos, con el título: *Evangelio de la Natividad de María* (Cfr. Amann E., o. c. en la nota 36).

2) *La historia de José el Carpintero*, llegada hasta nosotros en tres recensiones, boaírica, saídica (fragmentos) y árabe. Consta de treinta y dos capítulos. En ella Jesús cuenta a los Apóstoles la vida y especialmente la muerte de S. José. Hay quien lo tiene por del s. IV.

3) *El Evangelio de S. Tomás*, o sea, la *Narración de la infancia del Señor, de Tomás, Filósofo Israelita.*—Hay publicadas de él dos redacciones griegas, una siríaca y una latina, bastante divergentes. Se narran varios milagros, generalmente extravagantes, que habrían sido obrados por Jesús Niño entre los cinco y los doce años de su edad. Y se cierra con el episodio de la pérdida de Jesús en el Templo. El autor es un cristiano helenista, bastante ignorante de la lengua y de las costumbres judías. El actual parece la adaptación católica (hecha en el siglo IV-V) de otro *Evangelio de Tomás* (gnóstico), ya conocido en el s. II-III [37]. Según el P. Peeters (*Evangelia Apocryphes*, t. II, 1914), las diversas redacciones siria, griega, latina, georgiana y eslava del Evangelio de la Infancia, del pseudo-Tomás, serían derivaciones de un libro sobre la primera juventud de Jesús, anterior quizá al s. V.

---

(36) Cfr. AMANN E., *Le Protévangeli de Jacques et ses remanienments Latins* (texto griego con la versión latina), París, 1910. Además del Protoevangelio, contiene el *Evangelio del pseudo-Mateo* y el *Libro de la Natividad de María*.—Cfr. también BONACCORSI G., *I Vangeli Apocrifi*, I, Firenze, 1948.—ROPS D., *I Vangeli della Vergine*, Firenze-Torino, 1949.—Pero sobre todo TISCHENDORF C., *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae, 1853.

(37) Véase el texto griego con la versión italiana en BONACCORSI, *o. c.*, pp. 110-148.

4) *El Evangelio Árabe de la Infancia* (así llamado porque durante mucho tiempo no fué conocido más que a través de un texto árabe).—También existen publicadas de él algunas recensiones sirias. Narra de modo bastante completo la infancia de Cristo, mientras la SS. Virgen es presentada como *Mediadora* de todos los favores concedidos por el divino Niño. En la primera parte cuenta el nacimiento de Jesús y su huída a Egipto (caps. 1-9), siguiendo, poco más o menos, el Evangelio de Santiago; en la segunda parte (caps. 10-25) —que es la más original— cuenta numerosos prodigios ocurridos durante la permanencia de la S. Familia en Egipto y en el viaje de regreso; en la tercera parte (caps. 25-55) narra episodios sobre el Niño Jesús hasta los doce años, siguiendo al Evangelio de Tomás. Tischendorf lo cree anterior a Mahoma [38]. Generalmente se le sitúa en el s. IV-V.

5) *El Tránsito de María SS.*—No faltan sólidos argumentos para probar que ya en el s. II existía un relato sobre el Tránsito de María SS., debido al pseudo-Leucio Carino, célebre Maniqueo que se finge discípulo de S. Juan Evangelista, quien tuvo bajo su amparo a la Virgen (Cfr. FALLER O., S. I., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis*, Roma, 1946, pp. 56-59). Este apócrifo antiquísimo no tiene compañeros, pero ha dejado huellas de sí en otros apócrifos del s. IV o principios del V, que intentaron depurarlo de sus errores. Estos apócrifos son el Tránsito del pseudo-Juan y el del pseudo-Melitón, las dos raíces de las que nacen luego todos los apócrifos posteriores sobre el Tránsito de María.

El texto del pseudo-Juan, diferentísimo, nos ha llegado, además de en griego, en recensiones latinas y sirias, en árabe, en saídico-copto y en boaírico. La recensión latina A, editada por Tischendorf, lo atribuye a José de Arimatea, mientras el Tránsito B lo atribuye a Melitón, Obispo de Sardes (c. 170) por encargo de S. Juan [39].

II. CARTAS APÓCRIFAS.

Tres cartas incuestionablemente apócrifas se nos presentan como escritas por María SS.:

---

(38) El texto puede encontrarse en el *Dict. des Apocryphes de Migne*, t. I, pp. 983-1008.

(39) El texto del *Transito* del pseudo-Juan puede encontrarse en griego y en italiano en BONACCORSI, o. c., pp. 260-287. El texto del pseudo-Melitón, en italiano, puede encontrarse en D. ROPS., o. c., pp. 164-173. Allí se encuentran también algunos pasajes escogidos del libro árabe del Tránsito, pp. 174-182 (según el P. Jugie, del s. X).

1) *La carta de la B. Virgen a los de Mesina*, conservada religiosamente en la Catedral de Mesina. Habría sido escrita por María SS. en arameo, traducida por S. Pablo al griego y traducida por Constantino Lascaris, Obispo griego, al latín, o mejor fabricada para conciliarse la benevolencia de los de Mesina. Basta observar que está fechada el año 42 de Cristo, cuando S. Pablo no había aún dejado el Oriente y cuando los años no se contaban aún a partir de Cristo. Sobre ella existe una larga bibliografía (Cfr. ROSCHINI G., O. S. M., *Mariologia*, segunda ed., Roma, 1947, pp. 71 s.).

2) *La carta de María SS. a S. Ignacio de Antioquía*, que la había invitado a venir a su ciudad para ser su consuelo y el de sus fieles. La Virgen le promete una visita juntamente con Juan y le exhorta a la perseverancia (ROSCHINI, o. c., pp. 72 s.).

3) *La carta de María SS. a los Florentinos*, en la que la Virgen les exhorta a la fe, a la oración y a la paciencia (ROSCHINI, o. c., p. 73).

III. APOCALIPSIS APÓCRIFOS.

Hay dos: el *Apocalipsis de la B. M. Virgen sobre las penas de los condenados* y el *Apocalipsis de una visión tenida por María SS.*

En el primero, del s. IX aproximadamente, la Virgen, bajo la dirección del Arcángel S. Miguel, ve las penas de los condenados en el infierno, y, conmovida, ruega al Arcángel que interceda por los cristianos condenados. Pero el Arcángel le responde que, no obstante sus repetidas súplicas, Dios no se ha dejado conmover. Llegada, después del destierro terreno, al cielo, la Virgen SS. ruega al Señor y a Ella se une toda la corte celestial. Dios, movido por tantas súplicas, envía al Hijo que concede «una intermisión durante el día de Pentecostés para glorificar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» (c. 26)[40].

En el segundo Apocalipsis, en cambio, se cuenta que mientras la B. Virgen hacía oración en el Gólgota, «un viernes a la hora de sexta», fué arrebatada al tercer cielo, donde vió un alma justa que salía del cuerpo, y fué acogida con alegría por los ángeles, y un alma pecadora entregada al ángel del infierno; visitó el paraíso, donde habló con Enoc y Elías; visitó el infierno, donde vió las penas de los pecadores, y en especial las de los ministros de la Iglesia y los monjes. También aquí parece que la Virgen habría obtenido una relajación de las penas «desde la tarde del viernes hasta la mañana del lunes». Toda esta

(40) El texto de este *Apocalipsis de la Virgen* se encuentran en M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota*, I, 24.—Cfr. GIDEL, *Etude sur une Apocalypse de la Vierge Marie*, París, 1871. En este apócrifo se inspiró Dante para describir su Infierno.

visión habría sido contada por María SS. a S. Juan para que él la pusiera por escrito. Este Apocalipsis depende del *Apocalipsis de Pablo*, y no es anterior al s. VII (habla de los mahometanos) [41].

IV. Fragmentos de otros Apócrifos.

Fragmentos o alusiones marianos se encuentran también en otros apócrifos, referibles tanto al Viejo como al Nuevo Testamento.

Entre los referibles al Antiguo Testamento notemos los siguientes:

1) *El Testamento de los Doce Patriarcas* (que en su forma primitiva se remonta al s. II o I a. C., con interpolaciones posteriores cristianas), al referir las últimas palabras de los hijos de Jacob, hace una clara mención de la «Virgen Madre del Cordero Inmaculado» (Cfr. PG., 11, 1140 a.).

2) *La Ascensión de Jesús*, compuesta por un cristiano alrededor de 100-150 p. C., exalta la virginidad de María SS. *en el parto* (cfr. Tisserant E., *Ascensión d'Isaïe*, Traduction de la versión ethiopienne, avec les principales variantes des versions grecques, latines et slaves, introduction et notes. París, 1909).

3) *Las Odas de Salomón*, cánticos, probablemente de origen gnóstico, compuestos en Siria hacia el 150-200 p. C., exaltan la *virginidad en el parto*. Tondelli, en 1914, preparó una versión italiana.

4) *Los Oráculos Sibilinos.*—Están constituídos, hoy, por doce libros (dos se han perdido), cuya composición va desde el s. II a. C. al s. IV p. C. Contienen oráculos de origen pagano retocados por manos judías y oráculos de judíos retocados por cristianos, y, finalmente, oráculos cristianos. Más en particular, los libros I y II, de origen judío, han sido retocados por cristianos; los libros VI y VIII se deben a plumas cristianas; y los libros XI-XII son atribuídos frecuentemente a manos cristianas.

De particular interés es el libro VIII, de 500 versos, del s. III. En él, la Virgen SS. es llamada una vez con su nombre propio (v. 457), es llamada Virgen del seno inmaculado (v. 461), que ha dado a luz virginalmente (v. 472) y aparece como *Mediadora* del género humano (v. 358) (Cfr. Gebhardt O., *Corpus Berolinense*, 8, 1902).

Entre los referibles al Nuevo Testamento, notemos los siguientes:

(41) Este Apocalipsis ha sido traducido al latín por Mario Chaine, *Apocrypha de B. M. Virgine* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, "Scriptores Etiopici", sec. I, t. 7), París, 1909, pp. 43-68. Véase también James, *The Apocr. N. T.* pp. 563 ss.

1) En la *Tercera Carta de S. Pablo a los fieles de Corinto* (escrita hacia el año 190-200) se afirma el origen davídico de María SS. (Cfr. *Actes de Paul*, ed. Vouaux, París, 1913, p. 258).

2) En el *Evangelio de Pedro* (hacia el año 150), de origen gnóstico, se hace mención de la virginidad después del parto.

3) En el *Libro de la fiel Sabiduría* (s. VII-VIII, de origen gnóstico, la B. Virgen propone varias preguntas a Jesús (Cfr. *Dist. des Apocryphes*, Migne, t. I, col. 1200, 1210, 1222, 1235, 1241, 1258, 1262, 1264, 1273). Según este apócrifo, Cristo después de su Resurrección, habría empleado doce años en tratar con sus discípulos para enseñarles los misterios de una ciencia superior. La enseñanza es en forma de diálogo entre Cristo y los discípulos, hombres y mujeres. Cada uno mueve a Cristo a exponer cuestiones gnósticas. La parte principal en la proposición de esas preguntas corresponde a María SS.

c) *El valor de los Apócrifos.*

También para la valoración de los Apócrifos —como para otras cosas— hay que evitar cuidadosamente los dos extremos: una total valoración y una plena desvalorización, es decir, tanto el exceso como el defecto.

Erró por exceso, atribuyendo pleno valor a los Apócrifos, Voltaire, y después de él, la escuela protestante-racionalista de Tubinga. Según ellos, los Evangelios apócrifos habrían sido más antiguos que los Evangelios canónicos, y por tanto, más próximos a las verdaderas tradiciones cristianas, de modo que la Iglesia misma al principio habría reconocido a éstos solamente como auténticos. Pero esta valoración plena se apoya sobre el inconsistente fundamento de su antigüedad, notablemente posterior a la de los Evangelios canónicos.

Erró, en cambio, por defecto Renán, y con él, otros. Para Renán estos Apócrifos no son más que «pueriles amplificaciones» (Cfr. la introducción a la *Vida de Jesús*); «en los detalles, es imposible concebir algo más mezquino y más vil. Es la verbosidad fastidiosa de una vieja comadre, el tono bajamente familiar de una literatura de comadronas y de niñeras» (Cfr. *Eglise Chrétienne*).

Es necesario evitar estos dos excesos de nuestros adversarios y seguir una vía media. Tomados en conjunto, especialmente los que se refieren a María Santísima, no deben, ni mucho menos, repudiarse totalmente, como enteramente inútiles, aunque tampoco sean para totalmente aceptados. Precisamente por eso se ha abierto camino desde hace algunos años una parcial, relativa revalorización de los Apócrifos, por las no despreciables utilidades que pueden proporcionar. Mucho se ha escrito para ese fin. Se ha fundado también en Inglaterra una «Sociedad Internacional de los Apócrifos», con una reunión

trimestral y el intento de dar a conocer estos Apócrifos, rechazados demasiado en bloque, y poner de relieve las enseñanzas dogmáticas y morales que pueden contener. Es necesario, pues, examinarlo todo, rechazar lo inútil y conservar lo bueno. En realidad, los Apócrifos pueden tener una relativa importancia apologética, histórica, dogmática y artística.

1) *Importancia apologética.*—Las extravagancias contenidas en ellos, su locuacidad, su maravillosismo, etc., dan evidente testimonio en favor de la preeminencia, de la dignidad, de la seriedad de contenido, del candor y de la sobriedad de los Evangelios canónicos. Hay, en efecto, un contraste sumamente estridente entre los libros canónicos y los diversos apócrifos.

2) *Importancia histórica.*—En estos escritos, en efecto, se encuentran, como dice. S. Agustín, «algunas cosas verdaderas con muchas falsas» (*Dei Civ. Dei.* IV, 23, 4; PL. 41, 478). Y también, según S. Jerónimo, hay en ellos «oro en el lodo» (*Ad Laetam de institutione filiae*, Ep. 107, 12; CSEL., 55, 303). Se requiere, por tanto —según el Santo Doctor—, «una gran prudencia» para buscar «el oro en el lodo». Pueden servir indudablemente para conocer la mentalidad, la piedad del ambiente y del tiempo en que fueron compuestos con respecto a la Virgen SS., la altísima idea que de Ella se tenía, la veneración de que estaba rodeada, la confianza que se fomentaba hacia Ella por su singular poder de intercesión. Además de esto, los Apócrifos, especialmente los más antiguos, pueden haber conservado y transmitido a las generaciones siguientes, junto con creaciones de la fantasía, algunos datos históricos, tradicionales. Así, el nombre de los padres de María SS. (los Santos Joaquín y Ana), su presentación al Templo, el nacimiento de Jesús en una gruta, nos son conocidos solamente a través del Apócrifo *Protoevangelio de Santiago;* la colocación de Jesús, apenas nacido, entre el buey y el asnillo, se lee por primera vez en el Apócrifo del pseudo-Mateo.

3) *Importancia teológica.*—Ciertamente, no es posible apoyarse sobre los Apócrifos para establecer dogmas o nuevas verdades mariológicas. Pero con eso no se excluye que los dogmas o verdades mariológicas conocidos ya por otra vía (Magisterio, Escritura, Tradición), puedan recibir una luminosa confirmación de los diversos Apócrifos (Cfr. LE HIR, *Etudes bibliques,* t. II, pp. 102-104). No raramente, además, todos o casi todos los hechos —a veces extravagantes— contados por los Apócrifos han sido evidentemente inventados para probar una tesis o verdad de fe, por ejemplo, la perpetua virginidad de María (el *Protoevangelio de Santiago*), la Asunción psicosomática de María SS. (el *Tránsito*), la singular eficacia de su mediación, etc. Notable es, finalmente, la importancia de los Apócrifos para la historia del Dogma, particularmente para la historia de las herejías.

2. La Tradición: Padres, Doctores y Escritores Marianos.

Después de la Escritura, otra gran fuente para la Mariología es la Tradición, que se centra bajo varios aspectos en los Padres, Doctores y escritores marianos. Haciendo una breve reseña de ellos veremos cómo María SS. —según el gracioso relieve de Godofredo Admontense— es para algunos «fuente de los huertos», mientras es para otros «pozo de agua viva» (PL. 174, 1009). Nos limitamos aquí a considerar brevemente los principales Padres, Doctores y escritores marianos.

A) *PADRES MARIANOS.*

Tomamos aquí el término «Padres» en sentido amplio. Ellos constituyen una fuente insustituible para el mariólogo. En otros escritos se encuentran más palabras que principios. En los escritos de los Padres se encuentran más principios que palabras. Vale más un solo escritillo de los Padres que un volumen entero, o varios, de otros escritores.

Es necesario conocer bien el diverso valor de los Padres, y sobre todo, distinguir bien entre sus escritos auténticos y los apócrifos. El más grave defecto de los que escriben sobre la Virgen (aún hoy, en pleno siglo XX), es no pocas veces, una absoluta carencia de todo discernimiento crítico [42]. Existe, en efecto, un fárrago de escritos apócrifos, o falsamente atribuídos, debido a muchas causas. Ante todo, a la mala fe de cualquier hereje, que, para acreditar sus errores, atribuía sus propios escritos a un Padre. En segundo lugar, a la astuta malicia de algunos copistas, que para poder vender a más precio sus copias, atribuían su contenido a alguno de los Padres más célebres. Y también, finalmente, al poco piadoso y mal iluminado celo de algunos que, con el fin de refutar más eficazmente a los herejes, ponían sus propios escritos apologéticos bajo el nombre autorizado de algún Padre famoso. No raras veces, alguien, después de haberse ejercitado en imitar el estilo de cualquier Padre, hacía pasar por obra de éste el parto de su propio ingenio. Ejemplos típicos son los Tratados sobre la Asunción del pseudo-Agustín y el pseudo-Jerónimo.

Se impone, pues, un neto discernimiento entre las obras genuinas y las apócrifas, escritos ciertos y escritos dudosos. Para proceder con orden y claridad,

---

(42) Un ejemplo típico, entre tantos, es una pretenciosa *Enciclopedia Mariana*, publicada en dos volúmenes, en 1935-36, por el presbítero Ippolito Porra. En este trabajo *caótico*, casi no hay una página en que no nos encontremos un escrito *apócrifo*, aceptado como *genuino*, sin el más mínimo discernimiento crítico. Las citas a tontas y a locas son incontables. La ignorancia de la literatura mariana es fenomenal.

dividiremos esta recensión en dos partes: I. La época Antenicena (ss. I-IV). II. La época Postnicena.

1. *La época Antenicena. Padres Prenicenos* (ss. I-IV).

1) SAN IGNACIO MÁRTIR († 107), el primero en orden de tiempo entre todos los escritores marianos posteriores a los hagiógrafos inspirados. En sus cartas hay elementos sobre la divina maternidad de María y sobre la virginidad antes del parto y en el parto (Cfr. FUNK L., *Patres Apostolici*, vol. I, Tubinga, 1901; CECCHIN A. M., O. S. M., *Maria nell'«economia di Dio» secondo Ignazio di Antiochia*, en «Marianum», 14 [1952], 373-383).

2) SAN JUSTINO MÁRTIR († 165-166), quien por primera vez nos presenta el célebre paralelismo Eva-María (*Dial. cum Triphone*, n. 100, PG. 6, 109-712); María SS., además, es la Virgen-Madre (Virgen, tanto antes como en el parto) del Verbo Encarnado (*Apología I*, PG. 6, 327-442; *Dial.*, 471-800). Para las obras dudosas o espúreas de S. Justino, en las que se encuentran algunos elementos marianos prenicenos, cfr. BARDY, en *Dict. Théol. Cath.*, t. 8, 2239-2242.

3) ARÍSTIDES (primera mitad del s. II), en su célebre Apología dirigida al emperador Adriano, enseña que «Cristo descendió del cielo para nuestra salvación y nació de una *santa Virgen*, y tomó carne sin semen y sin corrupción» (PG. 96, 1121 B). Nótese la expresión «Santa Virgen»: es la primera vez que la maternidad virginal de María SS. es puesta en relación con la santidad, y es, por tanto, presentada como exigitiva de la santidad.

4) SAN IRENEO, Obispo de Lyon (c. 140-202), en sus cinco libros *Adversus haereses* (compuestos hacia el 190; PG. 7) y en su *Demostratio Praedicationis Apostolicae* (descubierta en una versión armenia en 1907; cfr. GRAFFIN-NAU, *Patr. Or.*, t. 12, pp. 655 ss.), suministra tal riqueza de elementos mariológicos (Maternidad divina, Virginidad perpetua, Corredención, maternidad espiritual e intercesión), que justifica el título de «primer teólogo de María» (Cfr. PRZYBILSKI B., *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis*, Roma, 1937).

5) HEGESIPO († después del 180), fundándose en las tradiciones palestinenses, ve en los llamados «hermanos del Señor» primos de Cristo (Cfr. NEUBERT, o. c., pp. 198-208).

6) ABERCIO DE HIERÁPOLIS (hacia el fin del s. II), en su famoso epitafio —la reina de las inscripciones cristianas—, habla de un «pez» (símbolo de Cristo) «pescado por una Virgen pura» (María): clara alusión a las relaciones que median entre la Eucaristía y la Virgen (Cfr. LECLERCQ H., *Abericius*, en «Dict. Archéol. Chrét. et Lit.», 1, 66-87).

7) CLEMENTE ALEJANDRINO (c. 150-215), en sus *Stromata* (PG. 9), además

de hablar de la divina maternidad de María (l. 6, c. 15, col. 349-352) y de su virginidad, tanto antes del parto como en el parto (l. 7, c. 16, col. 929-932), en el *Pedagogo* identifica en sentido místico a María SS. con la Iglesia, atribuyendo místicamente a la Iglesia lo que históricamente conviene a María (l. 1, c. 6, PG. 8, 300 B, 301 A). María, en sentido histórico, es Virgen y Madre; la Iglesia, en cambio, es Virgen y Madre en sentido místico. Parece una alusión a la mujer del Apocalipsis, c. 12.

8) TERTULIANO (c. 160-222), en el *Apologeticum* (a. 197, cfr. PL. 1, 452 ss.), en el *De Patientia* (entre el 202 y 203, cfr. PL. 1, 1363), en el *De Praescriptione adversus haereticos*, hacia el 200, cfr. PL. 2, 31-39 B), en el *Adversus Iudaeos* (entre el 200 y el 206, cfr. PL. 2, 658-663), en el *Adversus Marcionem* (entre el 200 y el 211, cfr. PL. 2, 363, 366, 373, 378B-379A, 407C ss., 434A, 457), en el *De carne Christi* (entre el 210 y el 212, cfr. PL. 2, 814A, 827A-828A, 829AB-836), en el *De Resurrectione carnis* (hacia el 210-212, cfr. PL. 2, 867-868), en el *De virginibus velandis* (entre el 207 y el 212, cfr. PL. 2, 937-946), en el *Adversus Praxeam* (entre el 212 y el 217, cfr. PL. 2, 179-216), en el *De Monogamia* (hacia el 217, cfr. PL. 2, 989), presenta diversos elementos mariológicos relativos a la Maternidad divina (sobre la cual, contra los docetas, es el más claro de todos los escritores prenicenos), sobre la virginidad antes del parto (niega, sin embargo, la virginidad en el parto y después del parto), sobre la santidad (admite que durante la vida pública de Cristo haya disminuido su fe en Él), sobre la cooperación, como nueva Eva, a la Redención (cooperación física remota). La mariología de Tertuliano señala un verdadero retroceso. Por primera vez, sin embargo, es él quien señala a Juan confiado como hijo a María: «Jesús lo constituyó hijo de María en lugar suyo» *(De Praescriptione...*, c. 22, PL. 2, 39B).

9) ORÍGENES (c. 185-254), en sus *Comentarios, Escolios y Homilías* sobre diversos libros de la Escritura, y en especial en las homilías sobre el Evangelio de Lucas y en su tratado *Contra Celso* (Cfr. *Corpus Berolinense*, G. C. S., Die griechischen christilichen Schrifsteller), ofrece varios elementos sobre la maternidad divina, la perpetua virginidad, la santidad de la Madre de Dios (Ella es la mujer ideal, no exenta, sin embargo, de imperfecciones), la cooperación a la Redención y la maternidad espiritual (por primera vez parece que expone en tal sentido las palabras del Crucificado «Ecce Mater tua» (Cfr. VAGAGGINI C., O. S. B., *Maria nelle opere di Origine* [Orientalia Christiana Analecta, 131], Roma 1942, p. 226).

10) SAN HIPÓLITO ROMANO (160-c. 235), discípulo de S. Ireneo, en sus diversos escritos o fragmentos (Cfr. la edición crítica en el *Corpus Berolinense)*, habla de la maternidad divina (parece el primero en usar el título *Theotocos)*, de la virginidad de María, de su santidad y de la mediación.

11) San Cipriano († 258), Obispo de Cartago, da una interpretación mariológica al Protoevangelio (Gén. 3, 15) y a la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre del Emmanuel *(Testimonia adversus Iudaeos,* l. II, c. 9. n. 704; PL. 4, 732C-733A. *Ep. VIII ad Martyres et Confessores,* ib., 253-254).

12) Novaciano († c. 257) alude dos veces a la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre del Emmanuel *(De Trinitate,* c. 9; PL. 3, 927-928; c. 12; ib. 933).

13) San Gregorio Taumaturgo († 270). Fué instruído en las verdades de la fe por la Virgen SS., que se le apareció con S. Juan Evangelista (es la primera entre las apariciones de la Virgen, narrada por S. Gregorio Niseno en PG. 46, 902-912). En el discurso sobre el nacimiento de Cristo (Cfr. Pitra, *Analecta Sacra,* IV, 388-392, 394) habla de la perpetua virginidad de María. No son auténticas las tres homilías sobre la Anunciación que se le atribuyen en Migne.

14) San Pedro Alejandrino († 311) es el primero en usar la expresión *siempre virgen* (Cfr. *Ex libro de Deitate,* PG. 18, 511A; *Fragm.* VII, ib. 518B).

15) San Metodio, Obispo de Olimpo († c. 311) desarrolla el paralelismo entre el primer Adán y el nuevo, entre la primera y la nueva Eva *(Convivium decem virginum,* Thalia IV, PG. 18, 66A-67A).

16) Adamancio (principio del s. IV) profesa su fe en el Verbo encarnado en la Inmaculada Virgen *(De recta fide in Deum,* PG. 11, 1843B).

17) Lactancio († c. 317) afirma la concepción virginal anunciada por los profetas, como prueba de la divinidad del Salvador *(De div. Instit.,* IV, 12, PL. 6, 478B, 479B).

2. *La época postnicena. Padres postnicenos.*

a) *Orientales:*

1) San Efrén Siro (306-373), «el primer Doctor Mariano del ejército de los Padres». Especialmente en sus *Himnos a la Virgen* (Trad. íntegra del siriaco, por G. Ricciotti, Roma 1925), canta con encanto sin rival los diversos privilegios marianos. La *Precatio ad Dei Genitricem (Opera,* t. II, p. 540) y el *Sermo de laudibus V. Virginis* (Ibid., p. 575) son de autenticidad dudosa (Cfr, Hammersberger L., *Die Mariologie der Ephremischen Schriften,* Innsbruk 1938, p. 87).

2) San Basilio Magno (329-379), en la homilía *In sanctam Christi generationem* (PG. 31), expone varios elementos mariológicos. Sin embargo, el

Liber de vera virginitatis integritate ad Litoium Melitinensem Episcopum (PG. 30, 667-810) es del s. IV, pero no de S. Basilio.

3) SAN ATANASIO († 373) habla de María en el *De Incarnatione Verbi* (PG. 28, 26-29). Sobre su autenticidad hoy se discute aún mucho. Es, sin embargo, una obra antiquísima. Fuertes razones, en cambio, parecen reivindicar para San Atanasio un escrito interesantísimo «sobre la virginidad», en que María SS. es presentada como modelo ideal de las vírgenes cristianas. En este escrito, perfeccionándolo, parece que se ha inspirado S. Ambrosio en su *De Virginibus ad Marcellinam* [43].

Son indudablemente apócrifos: *a*) el *Sermo in Annuntiatione SS. Dominae nostrae Deiparae* (PG. 28, 915-942); *b*) la carta *De Incarnatione Verbi Dei* (PG. 28); *c*) el sermón *In censum sive descriptionem S. Mariae et in Iosephum* (PG. 28, 943-958); *d*) el *De Virginitate, sive de Ascesi* (PG. 28, 251-282), no posterior, sin embargo, al s. IV; *e*) el sermón *In Nativitatem Christi* (PG. 28, 959-974); *f*) el sermón *In Occursum Domini Dei ac Salvatoris nostri Iesu Christi* (PG. 28, 974-1000).

4) SAN EPIFANIO (c. 315-402) trata de María SS. en la larga carta *Adversus Antidicomarianitas* (PG. 42, 699-739) y en la *Adversus Collyridianos* (PG. 42, 739-755).

Es apócrifo el *De Laudibus Sanctae Mariae Deiparae* (PG. 43, 488-496). S. Epifanio es el primero en proponer la cuestión del *Sacerdocio de María* y en resolverla en sentido negativo *(Haer.* 89).

5) SAN JUAN CRISÓSTOMO (354-407) aporta algunos elementos mariológicos en las homilías y en los comentarios a los Evangelios de S. Mateo y S. Juan y a Isaías.

Son espúreos o dudosos los siguientes escritos: *a*) *In Annuntiationem gloriosissimae Dominae nostrae Deiparae* (PG. 50, 792-795); *b*) *De Occursu D. N. I. Christi deque Deiparae et Simeonis oratione* (PG. 50, 807-812); *c*) *In sanctam Virginem et Deiparam Mariam* (PG. 59, 707-710); *d*) *Contra haereticos et in sanctam Deiparam* (PG. 59, 710-714); *e*) *In Annuntiationem SS. Deiparae* (PG. 60, 755-760); *f*) *In Annuntiatione Deiparae et contra Arium impium* (PG. 62, 763-769). También el *Sermo S. Ioannis Chrysostomi apud Metaphrastem* es de dudosa autenticidad.

---

(43) El escrito en cuestión nos ha llegado en copto, y ha sido publicado junto con la versión francesa por L. TH. LEFORT, *S. Athanase: Sur la Virginité*, en "Le Muséon" 42 [1929], 197-275. Véase también el artículo del mismo autor: *Athanase, Ambroise et Chenoute. "Sur la Virginité"*, en "Le Muséon" 48 [1935] 55-73. Fuertes razones en favor de la atribución a S. Atanasio, en JANNENS, en "De Standaard van Maria", 11 [1931] 9-12.

6) ÁTICO, PATRIARCA DE CONSTANTINOPLA (406-425), parece el autor de la Homilía V *In sanctam Deiparam*, atribuída por algunos códices griegos a S. Proclo (Cfr. LEBON I., *Discours d'Atticus de Constantinople sur la Sainte Mére de Dieu*, en «Le Muséon», 46 [1933], 167-202).

7) SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA (¿ - 444) trata de María SS. especialmente en las obras *Liber adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse Deiparam* (PG. 76, 25-292) y en cuatro diversas Homilías tenidas en Éfeso (PG. 77, 991-996).

El Encomio *In Sanctam Mariam Deiparam* no es más que una recensión muy imperfecta de la cuarta Homilía citada antes, hecha por un autor desconocido, probablemente del s. VII (Cfr. P. NILUS A. S. B., O. C. D., *De Maternitate Divina B. M. V. Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia*, Romae 1944, p. 100).

8) SAN PROCLO DE CONSTANTINOPLA (c. 390; ó † 446) ha dejado algunas Homilías de gran importancia (PG. 65, 679-692, 715, 721-787). No concuerdan los críticos en determinar la autenticidad de algunas Homilías que se le vienen atribuyendo.

9) SEVERIANO, OBISPO DE GABALA († en el s. V), en doce Homilías atribuídas a S. Juan Crisóstomo, tiene varios preciosos elementos mariológicos (Cfr. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne*, in «Orientalia Christiana Periodica», 5 [1939], 281-367).

10) TEÓDOTO DE ANCIRA († antes del año 446), en las seis Homilías *De Incarnatione*, especialmente en la última (PG. 77, 1418-1432), aporta interesantes elementos marianos.

11) CIRILONA SIRO (s. IV-V) exalta a María en sus himnos (Cfr. ORTIZ DE URBINA, *La Mariologia nei Padri Siriaci*, en «Orientalia Christiana Periodica», 1 [1935], 110-111).

12) BASILIO, OBISPO DE SELEUCIA († después del 458), dejó la bellísima Homilía *In SS. Deiparae Annuntiationem* (PG. 85, 426-451).

13) HESIQUIO DE JERUSALÉN († c. 451) habla de María SS. en tres discursos (PG. 93, 1453-1498).

14) ANTÍPATRO, OBISPO DE BOSTRA († después del 451), ha dejado dos Homilías *In S. Ioannem Bapt. et in salutationem Zachariae, et in salutationem Deiparae* (PG. 85).

15) CRISIPO DE JERUSALÉN († 479) compuso el *Encomium in S. Mariam Deiparam* (Cfr. Patr. Or., t. 19, fasc. 3, pp. 336-343).

16) SAN LEONCIO DE BIZANCIO (c. 485-543) habla de la Virgen SS. en dos de sus libros *Adversus Nestorianos et Eutychianos* (Cfr. *Spicil. rom.* t. X, n. 11, pp. 1-39; 66-94; 94-127). Se le atribuye el *Tractatus contra Nestorianos*, en siete libros (PG. 86, 1399-1767).

17) SAN ROMÁN EL CANTOR († c. 550) canta con frecuencia a María (Cfr. CHEVALIER C., *Mariologie de Romanus, le Roi des Mélodes*, en «Recherches de Science Relig.», 18 [1938], 48-71).

18) ABRAHAM, OBISPO DE ÉFESO (s. VI), ha dejado dos espléndidos discursos mariológicos (Cfr. Ed. M. KRASCHENINIKON, Dorpart, 1912; JUGIE en «Byzantinische Zeitschrift», 1913, 37 ss.).

19) SAN ATANASIO I, PATRIARCA DE ANTIOQUÍA († 599), tiene los discursos *In Annuntiationem Deiparae* (PG. 89, 1375-1390).

20) SAN MODESTO, PATRIARCA DE JERUSALÉN († 634), es autor del *Encomium in B. Virginem* (PG. 86, 3277-3312).

21) SAN SOFRONIO, PATRIARCA DE JERUSALÉN († 638), trata de María SS. especialmente en la Homilía *De Annuntiatione* (PG. 87, 3217-3288), *In Hypapantem* (PG. 87, 3287-3302) y en la *Epistola Synodica ad Sergium*, aprobada por el Concilio VI (PG. 87, 3147-3200).

El *Triodion* (PG. 87, 3840-3982) pertenece, no a S. Sofronio, sino a S. José el Himnógrafo (Cfr. *Les Létres Chrétiennes...*, t. IV, p. 146).

22) SAN JUAN, OBISPO DE TESALÓNICA († c. 649), escribió la Homilía *In Dormitione Virginis* (Cfr. GRAFFIN-NAU, *Patr. Or.*, t. 19, 344-438).

23) SAN GERMÁN, PATRIARCA DE CONSTANTINOPLA (c. 635-733), trata egregiamente de María en ocho Homilías (PG. 98, 291-383).

24) SAN ANDRÉS, OBISPO DE CRETA († 740), escribió mucho de la Virgen Santísima en sus ocho Homilías marianas y en los dos Cánones para la fiesta de la Concepción y para la Natividad de María (PG. 97).

25) JUAN DE EUBEA († 750) dejó el célebre sermón *In Conceptionem Deiparae* (PG. 96, 1459-1500).

26) SAN JUAN DAMASCENO (s. VII, c. 749) es el primero en ofrecernos una Mariología completa, para sus tiempos, en el *De fide orthodoxa*, en la Homilía *De Nativitate B. M. V.* (PG. 96, 661-680), en los sermones *De Dormitione Deiparae* y en algunos himnos (PG. 96, 851-852; 1363-1368; 1368-1370).

Son apócrifos: *a*) la *Homilia in Nativitatem B. M.* (PG. 96, 680-698), que pertenece muy propablemente a S. Teodoro Estudita; *b*) la *Homilia II in Natali B. M. Virginis* (PG. 97, 842), que pertenece, según el P. Morin, a S. An-

drés de Creta; *c*) la *Homilia de Annuntiatione* (PG. 96, 648-662) (Cfr. CHEVALIER G., *La Mariologie de S. Jean Damascene*, Roma 1936, en «Orient. Christ. An.», 109).

b) *Occidentales:*

1) SAN AMBROSIO (c. 339-397), que habla de María SS. en varias de sus obras, especialmente en *De Institutione Virginis et Sanctae Mariae Virginitate perpetua ad Eusebium* (PL. 16). Es el «Padre de la Mariología latina» (Cfr. PAGNAMENTA, *La Mariologia di S. Ambroggio*, Milano 1931).

Son apócrifos: *a*) los *Sermones quattuor de Natali Domini* (PL. 17, 606-618); *b*) los *Sermones quinque de S. Epiphania* (PL. 17, 618-627), pertenecientes probablemente a S. Máximo de Turín; *c*) el *Sermo 45 de primo Adam et secundo* (PL. 17, 692); *d*) la *Expositio in Apocalypsim* (PL. 17, 874 ss.), que pertenece, según parece, al benedictino Berengardo (s. VIII o IX).

2) SAN ZENÓN, OBISPO DE VERONA († c. 372), en sus 93 tratados o sermones, habla no raras veces de María (PL. 11, 353 ss.).

3) SAN GAUDENCIO, OBISPO DE BRESCIA († después del 405), en sus sermones (especialmente en el 8, 9 y 13), exalta a la Virgen SS. (Pl. 20, 827-1002).

4) AURELIO PRUDENCIO CLEMENTE († después del 405) exalta a María en sus diversos poemas (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. 5, 775-782).

5) SAN JERÓNIMO (c. 349-420), para defender la virginidad de María, escribió contra Helvidio el libro —el primero escrito sobre María— *De perpetua virginitate B. Mariae* (PL. 23, 183-206), y contra Joviniano (PL. 23, 211-338) (Cfr. NIESSEN, *Die Mariologie des hl. Hieronymus, ihre Quellen unde ihre kritik*, Münster 1913).

Son apócrifos: *a*) la *Epistola IX ad Paulam et Eustochium de Assumptione B. V. Virginis* (PL. 40, 126-147), que, según el P. Morin, pertenece a Ambrosio Autperto († 778); *b*) *Epistola X de Assumptione Virginis Mariae* (PL. 30, 147-150), que pertenece, según los críticos, a Fulberto de Chartres († 1029); *c*) la *Epistola I de Nativitate S. Mariae* (PL. 30, 307-318); *d*) la *Epistola de viro perfecto* (PL. 57, 939), que pertenece, según algunos, a S. Máximo de Turín.

6) SAN AGUSTÍN (354-430). En sus múltiples obras se encuentran varios y preciosos elementos mariológicos (Cfr. FRIEDRICH PH., *Die Mariologie des hl. Aug.*, Köln 1907).

Son apócrifos, o al menos dudosos, los siguientes: *a*) el *Sermo 20 de Nativitate Domini ad Fratres in Eremo* (PL. 40, 1267-1268): *b*) los *Sermones*

120-128 in Natali Domini (PL. 39, 1984-2000)[44]; *c*) el *Sermo 208 de Assumptione B. Mariae* (PL. 39, 2134-2137), que pertenece a Fulberto de Chartres († 1029) o a Ambrosio Autperto; *d*) los *Sermones 193-195 de Annuntiatione Domini* (PL. 39, 2102 ss.)[45]; *e*) los *Sermones 131-139 in Epiphania Domini* (PL. 39, 2006-2018); *f*) el *Sermo 122 in Natali Domini* (PL. 39, 1989), que pertenece, según algunos, al Obispo Máximo (hacia el 400); *g*) los *Sermones 369-372 de Nativitate Domini* (PL. 39, 1655-1664); *h*) los *Sermones 373-375 de Epiphania Domini* (PL. 39, 1664-1669); *i*) el *Sermo de Symbolo ad Cathecumenos* (PL. 40, 638-668); *l*) el *De Assumptione liber unus* (PL. 40, 1140-1147); *m*) la *Epistola X de Assumptione Virginis Mariae* (PL. 30, 147-150), que pertenece, según los críticos, a Fulberto de Chartres († 1029); *n*) la *Cantici Magnificat Expositio* (PL. 40, 1138-1142), extracto desafortunado del tratado compuesto por Hugo de S. Víctor († 1140); *o*) las Homilías 1-9 de la *Expositio in Apocalypsim B. Ioannis* (PL. 35, 2433-2460), refundición de los Comentarios de Victorino de Primas († después de 552) y de S. Beda.

7) San Pedro Crisólogo († c. 450) ha dejado algunos discursos sobre los misterios y sobre las diversas fiestas de María (PL. 52, 575 ss.).

8) Sedulio Celio (s. v) trata de María SS. en su *Carmen Paschale* (libro I y V), en las Elegías y en el Himno *A solis ortu cardine* (PL. 19). El *Carmen de Incarnatione* (PL. 19, 774-778), exceptuada la dedicatoria, es de autor desconocido.

9) San León Magno (440-461) no raras veces trata de María en sus elegantísimos sermones.

Es apócrifo o dudoso el *Sermo XV in Annuntiatione Beatissimae Dei Genitricis et Virginis Mariae* (PL. 54, 508-512), que parece sencillamente una versión de un discurso de S. Proclo de Constantinopla.

10) San Máximo, Obispo de Turín († después del 465), habla de María SS. en varias homilías.

Es apócrifo, exceptuado el principio, el *Sermo IV de Natali Domini* (PL. 57, 849-851), atribuído por algunos códices a S. Agustín. Son también dudosos el *Sermo XI et XII de Assumptione B. M. V.* (PL. 47, 866-897), que poco o nada corresponden al título, aunque son ambos muy antiguos.

(44) El Sermón 128 se lee en las lecciones del II nocturno de la Vigilia de la Epifanía y de la fiesta de la Purificación. El P. Morin lo atribuye a S. Fulgencio (533) o a Arnoldo el Joven. Las ideas en él expresadas pertenecen a S. Agustín.

(45) El Sermón 194 se lee en el Breviario Romano para la fiesta de la Natividad de María. Retazos de este sermón se encuentran en el "Serm. 9 de Annuntiatione", atribuído comúnmente a Fulberto de Chartres (PL. 141, 337 ss.), o—según Morin—a Ambrosio Autperto. En ambos se encuentra la oración litúrgica: "Sancta Maria, succurre miseris..."

11) San Fulgencio (c. 467-532) habla muchas veces de María en sus discursos.

Son apócrifos: *a*) el *Sermo I in Circumcisione Domini* (PL. 65, 834-838); *b*) el *Sermo II in Purificatione B. V. Mariae* (PL. 65, 838-842); *c*) el *Sermo I de Natali Domini* (PL. 65, 859-860); *d*) el *Sermo IV de Epiphania et de Innocentibus* (PL. 65, 863-864); *e*) el *Sermo XXXVI de laudibus Mariae ex partu Salvatori* (PL. 65, 898-900).

12) San Eleuterio, Obispo de Tournai († 531 ?), trata de María en cinco sermones (PL. 65, 91 ss.), de los que sólo son auténticos los tres primeros. Son, por tanto, dudosos los discursos *In die Natali Domini* y *In festo Annuntiationis.*

13) San Gregorio, Obispo de Tours (538-594), en los libros *De Gloria Martyrum* y *De vita Patrum* (PL. 71), trata de la virginidad y de la Asunción de María.

14) Venancio Fortunato (c. 530-c. 601) es autor del largo poema *In laudem Sanctae Mariae Virginis ac Matris Domini* (PL. 88, 276-284).

15) San Gregorio Magno (c. 504-604), en sus escritos, toca a la Virgen (por ej., PL. 77, 1207-1208; 76, 1283; 348-349). El pasaje mariano del Comentario *in librum Regum* es apócrifo (PL. 76, 25).

16) San Ildefonso, Obispo de Toledo († 669), escribió el tratado *De Virginitate perpetua S. Mariae adversus tres infideles* (PL. 95, 51-100).

Son apócrifos: *a*) el *Opusculum de partu Virginis cum duobus fragmentis* (PL. 96, 207-235), que pertenece a Pascasio Radberto; *b*) los sermones 1-8, *De Assumptione Beatissimae et Gloriosae Virginis Mariae* (PL. 96, 239-271), que pertenecen a Ambrosio Autperto († 778). Son dudosos: *a*) el *Sermo VIII in laudem B. Virginis Mariae* (PL. 96, 269-271); *b*) el *Sermo X in Purificatione S. Mariae* (PL. 96, 272-277); *c*) el *Sermo XI in Nativitate Dei Genitricis semperque Virginis Mariae* (PL. 96, 277-279); *d*) el *Sermo XII de Sancta Maria* (PL. 96, 279-280); *e*) el *Sermo XIV*, sin título (PL. 96, 283-284).

B) *DOCTORES MARIANOS.*

1) San Beda el Venerable († 735) dejó las siguientes Homilías para las fiestas marianas: *a) In festo Annuntiationis B. M. V.* (PL. 94, 9-13); *b) In festo Visitationis B. M. V.* (PL. 94, 13-22); *c) In Purificatione B. M. V.* (PL. 94, 83).

Son apócrifos: *a*) la *Homilia XXXI in Galli cantu Natalis Domini* (PL. 94, 333-339); *b*) la *Homilia XXXII in Dominica infra octavam Natalis Domini*

(PL. 94, 339-341); *c*) la *Homilia LV in Natali B. M. V.* (PL. 94, 414-420); *d*) la *Homilia LVII in die Assumptionis Mariae* (PL. 94, 420-421); *e*) la *Homilia LVIII in commemoratione Divinae Virginis Mariae, de Evangelio: Extollens vocem* (PL. 94, 421-422); *f*) la *Homilia LIX de S. Maria Virgine* (PL. 94, 422-423); *g*) *De Septem Verbis Christi in Cruce* (PL. 94, 561-562); *h*) *De meditatione Passionis Christi per septem diei horas, libellus* (PL. 94, 562-568).

2) SAN PEDRO DAMIANO (1007-1072) escribió de María en sus dos Homilías, *De B. M. V.* (PL. 144, 740-748; 748-761); en el *Sermo 46 de Nativitate B. M. V.* (PL. 144, 736-740).

Son apócrifos: *a*) el *Sermo 40 de Assumptione B. M. V.* (PL. 144, 717-722); *b*) el *Sermo 11 in Annuntiatione B. M. V.* (PL. 144, 559-563); *c*) el *Sermo 44 in Nativitate B. Virginis* (PL. 144, 736-740), que pertenece a Nicolás de Claraval, secretario de S. Bernardo. Es dudoso el *Sermo 61 in Nativ. Domini* (PL. 144, 848). Cfr. BALDASSARRI S., *La Mariologia in S. Pier Damiano*, en «La Scuola Cattolica», 41 [1933], 304-312.

3) SAN ANSELMO, ARZOBISPO DE CANTERBURY (1033-1109) escribió mucho de la Virgen SS. Son auténticas: *a*) la Homilía IX (PL. 158-709); *b*) las Meditaciones 2, 3, 11; *c*) las Oraciones 9, 20, 23, 24, 34, 41, 50-52, 63-65, 67-69, 71, 72, 75.

Son espúreos: *a*) las Homilías 1-8, 10-16; *b*) las Meditaciones 1, 4-10, 12-14, 18-20 y *Super Miserere*; *c*) todas las Oraciones menos las indicadas arriba como auténticas; *d*) los Opúsculos *De Contemptu Mundi* (c. 278), *De Lanfranco* (1049) y la Ep. IV, 107. Son dudosos: *a*) las Meditaciones 15-17, 21; *b*) el Opúsculo *De Beati. coelest.* (PL. 159, 587), *De Similitud.* (159, 605); los himnos y el *Mariale* (de 139 estrofas). Cfr. JONES E. R., *S. Anselmi Mariologia*, Mundelein, Illinois 1937.

4) SAN BERNARDO (1090-1153) es el verdadero «Doctor Mariano» por antonomasia. Verdaderamente, «de María se embellece —como del sol la estrella matutitna» (Dante, Paraíso, 3, 107-108). Su influjo en todos los mariólogos siguientes es excepcionalmente notable. Ha exaltado melifluamente a la Virgen en doce sermones (PL. 183), en las Homilías *Super Missus est*, llamadas *De laudibus Virginis* (ib.), y en la célebre carta 174 a los canónigos de Lyon para la fiesta de la Inmaculada (PL. 182).

Son apócrifos o dudosos: *a*) el *Liber de Passione Christi et doloribus et planctibus Matris Eius* (PL. 182, 1134-1141); *b*) el *Tractatus ad laudem gloriosae Virginis Matris* (PL. 182, 1142-1148); *c*) la *Vitis Mystica, seu tractatus de Passione Domini* (PL. 184, 636-740); *d*) el *Tractatus de Iesu puero duodenni* (PL. 184, 489-869), que pertenece a Elredo, Abad de Rieval: *e*) el *Sermo in Assumptione B. M. V.* (PL. 184, 1001-1009); *f*) *Ad B. V. Deipa-*

ram, sermo panegyricus (PL. 184, 1010-1014), atribuido a Ecberto, Abad de Schonau; *g) De B. M. Virginis sermo* (PL. 184, 1014-1021); *h)* los Sermones 1-4, *In antiphonam Salve Regina* (PL. 184, 1059-1078); *i)* la *Meditatio in Salve Regina* (PL. 184, 1077-1080); *l) Sermo in Canticum B. M. V.* (PL. 184, 1121-1127); *m) In festo Purificationis B. M. V. sermones VI* (PL. 185, 63-69), que pertenecen al B. Guerrico Abad de Igny († 1155); *n) In Annuntiatione Dominica Sermones III* (PL. 185, 115-124); *o) De Assumptione B. Mariae Sermones IV* (PL. 185, 187-198), que pertenecen al B. Guerrico, Abad de Igny; *p) In Nativitate B. Mariae Sermones II* (PL. 185, 199-205), que pertenecen también al B. Guerrico, Abad de Igny (Cfr. AUBRON P., *La Mariologie de S. Bernard*, en «Recherches de Science Religieuse», 1934, págs. 543-577. *L'Oeuvre Marial de S. Bernard*, en «Les Cahiers de la Vierge», Juvisy 1936. CLEMENCET C., *La Mariologie de S. Bernard*, Brignais 1909. NOGUES D., *Mariologie de S. Bernard*, Casterman, París 1935).

5) SAN ANTONIO DE PADUA, O. M. († 1231) ha dejado varios discursos sobre la Virgen ricos en elementos mariológicos (Cfr. ROSCHINI G., *La Mariologia di S. Antonio de Padova*, en «Marianum», 8 [1946], 16-17; DI FONZO L., O. F. M. CONV., *La Mariologia di S. Antonio*, en «S. Antonio, Dottore de la Chiesa», Cittá del Vaticano 1947, págs. 85-172; COSTA B., O. F. M. CONV., *La Mariologia di S. Antonio de Padova*, Padova 1950).

6) SAN BUENAVENTURA (1221-1273) trata egregiamente de María en sus veintisiete *Sermones de B. M. V.* (Op. t. IX, p. 633-721); en el *Comm. in Ev. Lucae*, ecc. I, II, p. 3-69; *In Sent.*, libro III, dist. I, p. 1, p. 60-80; en las *Collationes VI de donis Spiritus S.*

Son apócrifos: *a) Speculum B. Virginis*, que pertenece a Conrado de Sajonia; *b) Laus B. M. Virginis; c) Psalterium minus; d) Psalterium maius B. M. V.; e) Meditationes vitae Christi; f) Pharetra, stimulus divini amoris; g) Expositio in Cantica Canticorum; h) Tractatus super salutationem angelicam; i) Corona B. M. V.; l) Officium de Compassione B. M. V.; m) Carmina super Canticum Salve Regina; n)* el cántico *Te Matrem Dei laudamus; o)* Sermones varios, etc. (Cfr. DI FONZO L., O. F. M. CONV., *Doctrina S. Bonaventurae de Mediatione universali B. Virginis Mariae*, Romae 1938. CHIETTINI E., O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae*, Sibenici, Romae 1941).

7) SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) habla con su acostumbrado rigor teológico de María SS.: en la *Summa Theologica*, p. III; en la *Summa Contra Gentes*; en el *Commentarium in IV libros Setentiarum;* en la *Expositio Salutationis Angelicae* (op. 6), y en varios sermones y comentarios escriturísticos (Cfr. MORGOTT F., *Die Mariologie der hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1878; ROSCHINI G., *La Mariologia di S. Tomasso*, Belardetti, Roma 1950).

8) SAN ALBERTO MAGNO († 1280) es uno de los escritores marianos más

fecundos. Casi no hay obra —como escribió Pedro de Prusia, su primer biógrafo— en que no hable de su Amada. Rodolfo Noviomagense le llama (Secretario y Escriba de la Madre de Dios». Son auténticos: *a*) el *Compendium Super Ave Maria*, todavía inédito; *b*) el *Mariale seu de Laudibus B. M. V.* Trata también de María en la *Summa de Incarnatione*, inédita; en el *Tractatus de natura boni*, inédito; en los *Scripta super IV libros Sententiarum;* en los *Postilla super Evangelia;* en los *Postilla super Jeremiam;* en los *Postilla super Isaiam*, y en los trece *Sermones de B. M. V.*

Son apócrifos: el *Tractatus de Laudibus B. M. V.*, que pertenece a Ricardo de S. Lorenzo, y la *Biblia Mariana*. Son dudosos: la *Homilia in Lc. XI, 27* y los escritos inéditos *Magnificat*, de *Gaudiis Virginis*, la secuencia *Salve Mater Redemptoris* (Cfr. BORGNET A., *B. Alberti Magni Opera Omnia*, Parisiis, Vivés, 1890-1899, 38 vol.; GENEVOIS M. A., O. P., *Bible Mariale et Mariologie de S. Albert le Grand*. Saint-Maximin (Var) 1934; DEMARAIS M., O. P., *S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation Mariale*, París-Ottawa, 1935).

9) SAN PEDRO CANISIO (1521-1597), en su tratado polémico *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta*, rechaza egregiamente las acusaciones de los protestantes de su tiempo (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. VIII).

10) SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621) trata egregiamente de María SS. en las *Disputationes de Controversiis* (Neapoli 1872) y en las *Conciones* (Cfr. TROMP S., *S. Robertus Bellarminus et B. Virgo*, en «Gregorianum», 21 [1940], 162-182).

11) SAN FRANCISCO DE SALES (1567-1622) habla con suavidad y profundidad de la Virgen SS. en unos veinte discursos y en otros escritos (Cfr. CAMPÁNA E., *La Mariologia di S. Francesco di Sales*, en «Riv. Mater Dei», a. 1936, p. 86 ss.).

12) SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787), célebre por su popularísima obra *Las Glorias de María*, en la que vulgariza los diversos privilegios marianos. Ha tenido innumerables ediciones, especialmente en Italia (alrededor de cuarenta) y en Francia (alrededor de veintiocho) (Cfr. DILLENSCHNEIDER C., C. SS. R., *La Mariologie de S. Alfonse de Liguori*, 2 vol., Freiburg (Suisse) 1931-1934).

C) *LOS PRINCIPALES ESCRITORES MARIANOS.*

Sus escritos son muy útiles al mariólogo, por la luz que proyectan sobre los diversos aspectos de las cuestiones marianas tradicionales. Los principales escritores marianos son:

1) EADMERO DE CANTORBERY O. S. B. († 1124?), discípulo de S. Anselmo, escribió el célebre *Tractatus de Conceptione S. Mariae* (PL. 159, 301-318) (la primera monografía que se ha escrito sobre el asunto) y el libro *De excellentia B. M. V.* (PL. 159, 557-580). El tratado *De quattuor virtutibus quae fuerunt in B. Maria, eiusque sublimitate*, editado entre las obras de Eadmero (PL. 159, 579-586), es de autor desconocido.

2) EL B. GUERRICO, ABAD DE IGNY S. O. C. († 1151-1155), dejó tales discursos marianos (PL. 185, 11-214) que «merecen ser leídos casi con el mismo respeto con que se leen los de S. Bernardo» (Mabillon, PL. 185, 10) (Cfr. DE WILDE O. C., *De B. Guerrico Abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle 1935, c. IV, «De formatione Christi in nobis per Mariam, p. 95-112).

3) RICARDO DE S. LORENZO († c. 1245) escribió el *Mariale seu Tractatus de laudibus B. M. V., libri 12*, editado por el P. Jammy, O. P., entre las obras de S. Alberto Magno (t. XX, P. II). Es muy útil por la luz que arroja sobre el estado de las cuestiones mariológicas hacia la mitad del s. XIII.

4) CONRADO DE SAJONIA O. MIN. († 1279) es autor del clásico *Speculum B. M. V., seu expositio salutationis angelicae*, atribuído por muchos siglos a S. Buenaventura.

5) JUAN DUNS SCOTO († 1308), célebre especialmente por la controversia sobre la Inmaculada Concepción (Cfr. BALIC' C., O. F. M., *Ioannis Duns Scoti Doctoris Mariani Theologiae Marianae elementa*, Sibenik 1933).

6) RAIMUNDO JORDÁN (1381) Can. Reg. de S. Agustín, Abad de Celles, por sobrenombre *Idiota*, dejó sus *contemplationes de B. Virgine*, publicadas por BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. 4, col. 851 ss.

7) JUAN GERSON († 1429), de los Celestinos, Canciller de la Universidad de París, dejó varios opúsculos marianos densos de doctrina (Cfr. ROSCHINI, *Mariologia*, I, 270).

8) SAN BERNARDINO DE SENA, O. F. M. († 1444), es verdaderamente en Mariología «el eco de S. Bernardo», como le llama el P. D'Argentan. Su Mariología —admirativa, teotococéntrica, afectiva, iluminada, práctica, completa— se contiene principalmente en los once Discursos que constituyen su *Tractatus de B. Virgine*, y en otros ocho discursos que se encuentran en sus Cuaresmales (FOLCARAIT G., *La Vergine bella in S. Bernardino di Siena*, Milano 1939; DI FONZO L., O. F. M. CONV., *La Mariologia di S. Bernardino da Siena*, en «Miscellanea Franciscana», 47 [1947], fasc. I-II.

9) P. Ambrosio Spiera, O. S. M. († 1455), amigo de S. Bernardino, dejó discursos marianos parecidos, densos de doctrina, en su *Quadragesimale de floribus sapientiae* y en sus *Sermones de Adventu* (Cfr. Poka A., O. S. M., *Doctrina Mariana in Sermonibus Magistri Ambrosii Spiera Tarvisini O. S. M.*, Romae 1943, p. 152).

10) Dionisio el Cartujano († 1471) ha dejado varios escritos sobre la Virgen, entre los que son dignos de notarse el *De laudibus gloriosae Virginis Mariae libri IV* y el *De preconio et dignitate Mariae libri IV*, en los que está reunido todo lo que se encuentra de más científico en los escritos marianos que le han precedido (Cfr. Banducco F., S. I., *L'Illuminatrice nelle opere de Dionigi il Certosino*, en «Marianum», 10 [1948], 191-210).

11) Bernardino de Bustis, O. Min. († 1500), en su *Mariale*, que ejerció un gran influjo en los predicadores marianos de los siglos xvi y xvii, suministra elementos para una Mariología bastante vasta y profunda (Cfr. Cucchi F., O. F. M., Conv., *La Mediazione universale della SS. Vergine nelli scritti di Bernardino de Bustis*, Milano 1943).

12) Alfonso Salmerón, S. I. († 1559), dejó varios escritos sobre la Virgen SS. (Cfr. Roschini, l. c., p. 278).

13) Francisco Suárez, S. I. († 1617), en las veintitréis *Disputationes* de su egregia obra *De Mysteriis Vitae Christi*, sometió a una severa y juiciosa crítica teológica las diversas cuestiones referentes a María (Cfr. Nyson G., *La Théologie Mariale de Suárez*, en «Rev. Prat. d'Apologétique», t. 57 [1933], pp. 665-685.—Bover, S. I., *Suárez, Mariólogo*, en «Est. Ecl.», 22 [1948], 311-337).

14) San Lorenzo de Brindis, O. Min. Cap. (1559-1619), en los ochenta y cuatro espléndidos discursos de su *Mariale* (editado en Padua en 1928), nos ha dejado una Mariología original, sólida, rica de elementos y de unción (Cfr. Jérome de Paris, *La Doctrine Mariale de S. Laurent de Brindes*, París, 1933; Roschini G., *La Mariologia di S. Lorenzo de Brindisi*, Padova, 1951).

15) Cardenal Pedro de Bérulle († 1629). Dejó discursos sobre la Virgen que han sido recientemente editados (Cfr. Nicolás, O. P., *La Doctrine Mariale du Card. de Bérulle*, en «Rev. Thom.», 45, 43 [1937], 81-100).

16) Francisco Poiré, S. I. († 1637), en su obra *La triple couronne de la bienheureuse Vierge*, París, 1630, junto con cosas que no resisten a la crítica, tiene elementos mariológicos preciosos.

17) Justino Miechow, O. P. († 1642), dejó un gran número de discursos, ricos en doctrina mariológica, que constituyen el más amplio y sólido comentario que se haya escrito nunca a las *Letanías Lauretanas* (editado en 1634).

18) JUAN BAUTISTA NOVATI († 1648), de los Camilos, en su egregia obra *De eminentia Deiparae Virginis* (Romae, 1637), se revela como uno de los mejores mariólogos de su siglo.

19) BARTOLOMÉ DE LOS RÍOS, O. E. S. A. († 1652), en su *De Hierarchia Mariana libri VI* (1641), trata admirablemente, entre otras cuestiones, la cooperación inmediata de María SS. a la obra de la Redención.

20) DIONISIO PETAVIO, S. I. († 1652), en el libro 14 de su obra *Dogmata Theologica* (Parisiis 1643), expone críticamente todo lo que la tradición conocida en su tiempo poseía acerca de la Virgen SS. Dejó también varios discursos marianos.

21) GERARDO BALDI DELLA GHERARDESCA, O. S. M. († 1660), en su curso teológico *Monarchia Christiana*, tiene un tratado bastante completo sobre la Virgen SS.

22) JORGE DE RHODES, S. I. († 1661), en sus *Disputationes Theologicae Scholasticae*, tiene un conciso y claro tratado *De Maria Deipara*, escrito con amor y con competencia.

23) TEÓFILO RAYNAUD, S. I. († 1663), en el tomo VII de sus diecinueve volúmenes en folio, tiene varios escritos marianos inspirados en una crítica a veces excesivamente severa, con el intento de frenar un poco a algunos mariólogos... desenfrenados.

24) PEDRO DE ÁLAVA Y ASTORGA, O. F. M. († 1667), dejó muchos escritos para defender e ilustrar el dogma de la Inmaculada Concepción (Cfr. ROSCHINI, l. c., pp. 380-381).

25) CRISTÓBAL DE VEGA, S. I. († 1672), escribió una amplia *Theologia Mariana* en la que falta no raras veces el sentido de la medida y de la crítica.

26) VICENTE CONTENSON, O. P. († 1674), en su célebre *Theologia mentis et cordis*, tiene un sólido tratadito mariológico (t. II, ed. Vivés, 1875, pp. 259-300).

27) HIPÓLITO MARRACCI († 1675), de los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, dejó un número imponente de escritos marianos en los que recogió un material inmenso destinado a ilustrar los diversos aspectos del culto a María. Digna de especial mención es su *Bibliotheca Mariana*, o sea, una Bibliografía Mariana, poco crítica, desde el siglo I hasta sus tiempos.

28) SAN JUAN EUDES (1601-1680), en la obra *Le Coeur admirable de la Mère de Dieu* (Caën 1681), ofrece una pequeña Mariología llena de unción (Cfr. GEORGE E. M., *Saint Jean Eudes Modèle et Maître de Vie Mariale*, Paris, 1946).

29) P. PABLO SEGNERI, S. I. († 1694), nos ha dejado *El devoto de la Virgen*, una verdadera joyita mariológica, chispeante de genialidad, robustez de pensamiento y de raciocinio.

30) ENRIQUE M. BOUDON († 1702) fué el principal refutador de los tristemente célebres *Monita Salutaria*, de Windenfeld.

31) J. B. BOSSUET († 1704) dejó discursos marianos densos de doctrina (Cfr. *La Madonna*, Brescia, Gatti, 1936).

32) LUIS BOURDALOUE, S. I. († 1704), es célebre por sus sermones marianos (Cfr. *Oeuvres*, Orat., Vivès, París, 1876).

33) SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT († 1716) es célebre en todo el mundo por su *Tratado de la verdadera devoción a la Virgen SS.* y por el opúsculo *El secreto de María*. «En este libro [el «Tratado...»] —escribía el P. Faber— se revela el sentido de un no sé qué sobrenatural e inspirado que va aumentando a medida que se avanza en su estudio. Leyéndolo y releyéndolo se ve uno obligado a tocar con la mano que su novedad no envejece, su plenitud no disminuye, el fresco perfume y el fuego sensible de la unción no se alteran ni vienen a menos.» (Prefacio a la versión inglesa, 1862.) Ha tenido en breve tiempo muchísimas ediciones y muchas versiones.

34) CARLOS DEL MORAL, O. F. M. († 1731), nos ha dejado la original obra *Fons illimis Theologiae scoticae Marianae*, Madrid, 1730, bastante útil para conocer el pensamiento mariológico de la escuela Escotista.

35) JUAN BAUTISTA VAN KETWIC, O. P. († 1746), en su *Panoplia Mariana* (Antuerpiae, 1720), nos ha dejado una breve Mariología «ad mentem Sti. Thoamae».

36) JUAN CRISÓSTOMO TROMBELLI († 1784) es benemérito de los estudios marianos por su obra *Mariae SS. vita ac gesta, cultusque illi adhibitus per dissertationes descripta* Bologna, 1761-1765, 6 vols.

37) GUILLERMO G. CHAMINADE († 1850), fundador de los Marianistas, escribió un sustancioso *Petit traité de la connaissance de Marie* (Cfr. NEUBERT E., S. M., *La Doctrine Mariale de Messier Chaminade*, París, 1938).

(38) JUAN JACOBO BOURASSÉ († 1870) compiló la *Summa Aurea de laudibus B. M. V.* en trece volúmenes, en los que, sin embargo, falta con demasiada frecuencia el sentido crítico.

39) ROHAULT DE FLEURY († 1875) publicó la obra *La Sainte Vierge. Études Archéologiques et Iconographiques*, en dos gruesos volúmenes en cuarto, París 1878. Falta bastante en ella el sentido crítico.

40) José Scheeben († 1875) «ha consagrado a María las páginas más bellas y profundas de su Dogmática» (Cfr. Druwé, en «Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mar.», 1936, p. 9. Bittremieux le tiene por «el príncipe de los mariólogos de nuestro tiempo» (Cfr. «Ephem. Théol. Lov.», 3 [1926] 234).

41) Augusto Nicolás († 1888) se ha hecho célebre por la obra *La Vierge Marie*, en tres volúmenes, llamados por Lepeyre —no sin evidente exageración— «el tratado definitivo de la doctrina católica sobre la Virgen».

42) Juan Enrique Cardenal Newman († 1890) defendió egregiamente el culto y los privilegios de María contra los anglicanos en la célebre carta al doctor Pusey (Cfr. Friedl I., S. M., *The Mariology of Card. Newman*, New-York, 1928).

43) Augusto Roskovány († 1892) ha ayudado notablemente a la Mariología con su obra *B. Virgo Maria in suo Conceptu Immaculata, ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, en nueve volúmenes, en los cuales, sin embargo, falta no raras veces, sobre todo en los primeros, el sentido critico.

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MARIOLOGÍA

Por «principios de la Mariología» entendemos algunas enunciaciones (abstracción hecha de su evidencia o inevidencia) que presiden el desarrollo de la ciencia mariana.

La utilidad de estos principios es evidente. Ellos dirigen el entendimiento hacia una explicitación cada vez mayor de las verdades mariológicas y hacia la percepción de la unidad orgánica y de la armonía que existe entre las diversas verdades. Con razón, pues, especialmente en nuestros tiempos, se insiste sobre estos principios, distinguiendo el principio primario de los secundarios, e indagando su existencia, su naturaleza, su solidez y su importancia [1].

I.—EL PRIMER PRINCIPIO DE LA MARIOLOGÍA

1. SINGULAR IMPORTANCIA DEL TEMA.

La cuestión del primer principio de la Mariología constituye, si bien se considera, el problema fundamental de toda la metodología mariológica. Se puede decir, analógicamente, del primer principio de la Mariología lo que se dice del cimiento en una casa o de la semilla en un árbol. De la misma manera que el cimiento da a una casa firmeza y solidez, orden y unidad, el primer principio, presidiendo toda la estructura del tratado o edificio mariológico,

(1) Entre los principales escritos sobre este tema fundamental, citamos los siguientes: BARTH C., O. F. M., *De Regula Fundamentali Theologiae Mariannae Scotisticae*, Sibenik, 1938.—BOVER I., S. I., *Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, en "Est. Eccles." (1929) "Est. Mar.". a. III, vol. III. Madrid [1944], dedicado todo al estudio de los principios de la Mariología, con relaciones de diversos autores. Base de todas estas relaciones ha sido una especie de revisión crítica de cuanto habíamos publicado nosotros mismos sobre el tema. Tendremos en cuenta las observaciones hechas por varios relatores, en orden a nuestra posición sobre el asunto.

le da consistencia y pone orden y unidad orgánica en sus diversas partes. De la misma manera que del germen o célula germinativa procede todo el árbol (raíces, tronco, ramas con las flores y los frutos), del primer principio de la Mariología procede todo el tratado mariológico, o sea, todas las conclusiones que lo constituyen e integran. El primer principio, en efecto, debe expresar germinalmente la esencia, la misión, la razón misma de ser de María, el puesto exacto que Ella ocupa en el plan presente de la Providencia divina. Es, por tanto, como el centro hacia el que convergen todos los radios de la circunferencia.

2. Dificultad del estudio.

Las observaciones que hemos hecho sobre la singular importancia del primer principio de la Mariología, manifiestan en seguida, aun a los ojos más profanos, la singular dificultad de su estudio. Señal evidente de tal dificultad son las varias y discordantes soluciones que se han dado a la cuestión desde que se comenzó a tratar: asunto de fecha más bien reciente, aunque no falten también en el pasado (desde S. Lorenzo de Brindis) algunas tentativas, más o menos acentuadas y más o menos felices, de plantear la cuestión y de resolverla. Con razón escribía Sto. Tomás de Villanueva: «¿Quién podrá responder a la pregunta: Quién es Ésta? Aunque las estrellas se convirtiesen en lenguas, las arenas del mar en palabras, no se podría esclarecer como se merece la dignidad de María» (*Contio V in festo Assumpt. B. M. V.*).

Y, en efecto, hay quien duda o niega que haya un primer principio de la Mariología; hay quien sostiene que el primer principio es uno solo, y hay quien sostiene que deben admitirse dos primeros principios.

3. División del estudio.

Para proceder, pues, con orden, expondremos: 1) La sentencia de los que ponen en duda o niegan la existencia de un primer principio mariológico; 2) La sentencia de los que admiten un único primer principio; 3) La sentencia de los que admiten dos primeros principios; 4) Nuestro punto de vista.

1) *Sentencia de los que dudan o niegan la existencia de un primer principio mariológico.*—Que se den en Mariología —como en cualquier otra parte de la Teología— principios secundarios o particulares de los que se deducen algunas conclusiones, es cosa evidente y nadie lo pone en duda ni lo niega. Tales principios son como ideas madres de las que proceden los diversos desarrollos mariológicos.

No puede decirse lo mismo de la existencia de un primer principio.

El P. G. ZIMARA (Cfr. «Dibus Thomas» [Freib.], 15 [1937], 113-115) ha puesto cierta duda sobre la existencia de un primer principio. Él defiende como posible que la Mariología carezca de un primer principio, y advierte a los mariólogos que tengan presente esa posibilidad para evitar los peligros de una excesiva sistematización.

En cambio, ha negado la existencia de un primer principio mariológico el P. G. F. BONNEFOY, O. F. M., por la sencilla razón de que la Mariología no es una ciencia autónoma (sui iuris) ni una ciencia subordinada a la Teología o a la Revelación, sino sólo una parte integrante de la Teología, que, como declara Sto. Tomás, es *una*. La Mariología, pues, no tiene, ni puede tener, principios distintos de los de la Teología misma, a los que habrá que añadir las primeras conclusiones de ellos deducidas. Consiguientemente, son vanas las tentativas de los teólogos para establecer un primer principio mariológico (Cfr. *La primauté absolue de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Très-Sainte-Vierge*, en «Bulletin de la Societé Française d'Études Mariales», 1939, páginas 88 ss.).

Niegan, además, para la Mariología —como para la Teología en general— la existencia de un primer principio, todos los que sostienen que la Teología, de la que la Mariología es parte integrante, no puede llamarse ciencia en sentido estricto, basada, por tanto, sobre un principio supremo.

Dejando aparte la duda del P. Zimara, que no aduce ningún motivo en qué apoyarla, pasemos, sin más, a decir algo sobre la sentencia del P. Bonnefoy y la de los que niegan el carácter estrictamente científico de la Teología.

Es verdad —como afirma el P. Bonnefoy— que la Mariología no es una ciencia autónoma ni una ciencia subordinada a la Teología, sino sencillamente parte integrante de la misma. De ahí, sin embargo, no se sigue que aun conservándose parte integrante, no pueda gozar de una cierta autonomía (o sea, no pueda constituir un tratado por sí) y no pueda tener un primer principio propio que le dé solidez y organicidad. También las otras partes de la Teología, por lo demás, tienen un primer principio fundamental propio. Así, en el Tratado «de SS. Trinitate», se suele reconocer como primer principio el conocido axioma: «In divinis omnia sunt unum ubi non obveniat relationis oppositio». En el Tratado de «de Sacramentis» se suele reconocer como principio fundamental el efato: «Sacramenta id efficiunt quod significant». Y así sucesivamente. Ahora bien, si las otras partes integrantes de la ciencia teológica tienen o pueden tener su primer principio, utilísimo para darles solidez y organicidad, no se ve por qué no pueda y no deba tenerlo también la Mariología.

Y respecto a los que niegan a la Mariología un primer principio por el hecho de que Teología, de la que la Mariología es parte integrante, no es verdadera y propia ciencia, nos limitamos a responder —después de haber estu-

diado ampliamente y expuesto también largamente, en otra parte, la cuestión sobre el carácter estrictamente científico de la Teología (v. ROSCHINI, G., *La Teologia è veramente scienza?*, en «Acta Pont. Academiae S. Thomae», Roma, 1944, pp. 47-132)— que no se puede, en manera alguna, negar a la Teología el carácter de ciencia en sentido estricto, por más que el término «ciencia» se atribuya a la Teología (ciencia divino-humana) y a las demás ciencias (puramente humanas), en sentido analógico y no en sentido unívoco. La Teología —como la Mariología— es una ciencia *sui generis*, pero verdadera y propia ciencia. Como tal tiene sus principios —los artículos de fe— y sus varias conclusiones deducidas de ellos e integradas en sistema. Y entre sus principios, ¿no hay también uno primario o fundamental, que refleje la esencia misma de su objeto y que responda a la pregunta: Qué es?

Es legítima, pues, la cuestión sobre el primer principio de la Mariología, como es legítima, consiguientemente, la pregunta: «¿Quién es María?», con la que, en concreto y en definitiva, se identifica.

¿Cuál es, entonces, este primer principio? No hay todavía sobre esto —como ya hemos notado— un pleno acuerdo entre los mariólogos. Pero sus divergencias, si bien se observa, son en el fondo más verbales que reales. Es necesario, o al menos muy útil, a pesar de todo, conseguir lo antes posible un pleno acuerdo, aun verbal, es decir, en el modo de expresarse, con lo que vendría a ganar muchísimo la precisión de términos, la claridad y el orden de las ideas. Para ello, después de haber expuesto las diversas sentencias de los demás, de todos cuantos se han dedicado a esta nada fácil tarea, expondremos nuestro último —al menos por ahora— punto de vista sobre la tan manoseada cuestión, proponiendo una sentencia conciliatoria, que nos parece aceptable para todos los contendientes.

2) *Sentencia de los que sostienen un único primer principio de toda la Mariología.*—Los que sostienen la unicidad de un primer principio mariológico se pueden subdividir en dos clases, según que ese principio sea simple o compuesto.

a) *Defensores de un único primer principio mariológico simple.*—Éstos ven, o mejor, quieren ver, un primer principio mariológico, simple en la *Maternidad divina* o en la cualidad de *segunda Eva* (asociada al Redentor).

Han querido ver el principio supremo de la Mariología en la Maternidad divina tomada adecuadamente (o sea, en su ser *físico-moral*, y no en su ser solamente físico o fisiológico, como pretendieron los protestantes) S. Lorenzo de Brindis y Suárez, entre los antiguos; Iannotta, Pohle-Gierens, Llamera, entre los modernos. Pasemos rápidamente revista a sus posiciones.

SAN LORENZO DE BRINDIS, en su admirable *Mariale*, en el octavo discurso acerca de la Inmaculada Concepción, deduce de la Maternidad divina (de las

palabras evangélicas «de qua natus est Iesus») la suave verdad de la Inmaculada Concepción juntamente con otras verdades mariológicas. En otros pasajes, además, insiste en decir que todas las prerrogativas de María se derivan de su divina Maternidad, como de la raíz el árbol con sus ramas, sus flores y sus frutos [2].

También FRANCISCO SUÁREZ parece que entronca todas las diversas conclusiones mariológicas con la Maternidad divina, sin excluir la misma Mediación universal de intercesión.

La Maternidad divina, según el Doctor Eximio, es, con respecto a las otras gracias creadas, lo que la primera forma respecto a sus propiedades. Todas las demás gracias creadas son respecto a ella lo que las disposiciones respecto a la forma.

MONSEÑOR ANTONIO M. IANNOTTA, Obispo de Aquino, Sora y Pontecorvo, daba a su Tratado de Mariología el título de *Theotocologia catholica seu scientia de Virgini Maria Deiparente* (Isola del Liri, 1925). Para él, según se deduce del título y del contexto de la obra (de valor científico bastante escaso), la Mariología no es más que la ciencia de la Maternidad divina (Theotocologia).

POHLE-GIERENS, en la última edición de su Dogmática (*Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, 9 ed., Paderborn, 1937, p. 248), llama a la divina Maternidad «idea fundamental» (*Fundamentalbegriff*) de la Mariología, del mismo modo que la

---

(2) "In sacrosancto hodierno Evangelio de SS. Virgine Deipara... nihil aliud habemus nisi quod ipsa sit vera et naturalis Mater Christi: *de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*. Et quidem haec prima est et summa dignitas Virginis gloriosae, ex qua omnis eius gloria honorque dependet. Sicut enim in qualibet scientia statuitur *primum aliquod principium* aut axioma, ex quo omnes fere illius scientiae conclusiones educuntur, et comprobantur, ut in Theologia quod Deus sit primum ens, in naturali philosophia quod natura est princip'um motus, in morali quod bonum est faciendum et fugiendum malum; ita in hodierno Evangelio statuitur hoc primum principium nobilitatis et dignitatis Mariae, quod ipsa sit vere *Theotocos*, naturalis, vera et propria Mater vivi et veri Dei. Unigeniti Filii Summi Patris, e quo principio concluditur quod ipsa sit Sponsa Altissimi, quod sit Domina Angelorum, Regina Sanctorum omnium, Imperatrix totius universi, etc. Ex hoc autem eodem principio deducenda nobis est hodie conclusio haec: quod ipsa fuerit semper sanctissima, semper gratia plena, absque omni macula peccati, quod sine originali peccato concepta sit" (*Mariale*, Patavii, 1928, Serm. VIII *In Concepcione Immaculata*, § 1, p. 479). Y en otro lugar: "A dignitate Christi petenda et intelligenda nobis est dignitas Mariae, et ab hoc principio eliciendae conclusiones ceterarum laudum ipsius; ab hac radice rami, flores, folia, fructus laudum naturae, gratiae et gloriae, singularisque excellentiae super omnes Sanctos, etiam Angelos... Sed plane, sicut incomprehensibilis omnino est dignitas Christi, ita est dignitas Mariae quae ex Christi dignitate immediate pendet, eum Illius sit Mater" (Ib. Serm. V *In Concept. Immac.*, § II, pp. 455-56). Finalmente: "Haec enim, sicut unitas suo simplicissimo sinu omnium numerorum species, veluti thesauro complectitur omnes B. Virginis laudes: quod praedestinata fuerit a Deo nataque in mundo ut Dei Mater esset" (Ib., p. 455).

unión hipostática es la idea fundamental de la Cristología y la mediación natural es la idea fundamental de la Soteriología [3].

El P. MARCELIANO LLAMERA, O. P., en su vigorosa y reciente disertación en la asamblea de la «Sociedad Mariológica Española», en 1943 (Cfr. *La Maternidad espiritual de María*, en «Estudios Marianos», t. III, pp. 67-162), dice expresamente que «la Mariología tiene un solo principio, una sola verdad germinal que la identifica esencialmente, y es la *Maternidad divina*. Ella implica necesariamente la maternidad espiritual, y ésta, toda la misión salvadora de María». Y añade: «Como formulación de este primer principio, que contiene toda la inefable verdad de María, ninguna nos parece mejor que la sencillísima del Evangelio: *Maria, Mater Iesu*. María es la Madre de Jesús. La Maternidad es la palabra que lo dice todo en la ciencia mariológica: la palabra que compendia a María. Ella es la Virgen Madre. *Tota Mater*» (l. c., p. 162).

Aunque la Maternidad divina y la espiritual sean conceptual y formalmente distintas, siempre la maternidad espiritual se deduce legítimamente de la divina, en la que está virtual y realmente incluída. La distinción entre estas dos proposiciones: *María es Madre de Cristo* y *María es Madre de los cristianos*, no es ni meramente *nominal* ni enteramente real, sino virtual y conceptual. Consiguientemente, la maternidad espiritual no se advierte inmediatamente, sino sólo mediatamente, en el concepto de maternidad, por medio de un razonamiento teológico propiamente dicho. No obstante, en efecto, su distinción conceptual o formal, hay entre ellos identidad real: el razonamiento teológico demuestra que *la Maternidad divina* del Hombre-Dios, Cabeza espiritual de los hombres, incluye necesariamente la regeneración espiritual de los hombres en Cristo, la cual se identifica con la maternidad espiritual. Por tanto, la una se deduce legítimamente de la otra. La Maternidad divina, además, viene a asociar necesariamente a María con su Hijo divino y con la obra toda de nuestra regeneración (puesto que ambos tuvieron el mismo fin soteriológico de la Encarnación). Y como esta asociación por generación constituye la maternidad espiritual, se sigue lógicamente que la Maternidad divina, por sí misma, constituye a María madre espiritual de los cristianos. Necesariamente, pues, de la Maternidad divina se deduce la maternidad espiritual de María, puesto que ésta va incluída en aquélla. Madre de Jesús, luego asociada a Cristo en la obra de nuestra espiritual regeneración a la vida de la gracia.

De aquí pasa el P. Llamera a considerar la naturaleza de la maternidad espiritual de María: es dependiente de la Capitalidad de Cristo y análoga a la misma.

---

(3) Justamente observa Bittremieux que los dos ejemplos aducidos por Pohle-Gierens parecen indicar más bien dos principios que uno solo (Cfr. "Divus Thomas", [Plac. 1939], p. 168).

Como el vigoroso estudio del P. Llamera ha producido, y con mucha razón, una notable impresión, creo utilísimo seguir un poco en sus líneas fundamentales su razonamiento.

El P. Llamera quiere demostrar que la Virgen SS. es madre espiritual nuestra por el hecho mismo de ser *Madre de Dios*. Después de haber explicado brevemente el concepto de maternidad espiritual, demuestra su *inclusión* en la Maternidad divina. A la unión hipostática (por parte de Cristo) corresponde análogamente (por parte de María) la Maternidad divina; y a la Capitalidad (prerrogativa de Cabeza) de Cristo, corresponde análogamente la maternidad espiritual. Como la Capitalidad de Cristo procede la unión hipostática, así la Maternidad espiritual de María procede de su Maternidad divina. De la misma manera que en Cristo la Capitalidad lo incluye todo, así en María lo incluye todo la Maternidad. A los diversos oficios de Jesús, informados por la Capitalidad, corresponden los diversos oficios de María informados por su Maternidad.

Establecido el concepto adecuado de la maternidad espiritual de María (que consiste en su «misión y actuación adquisiva, comunicadora, conservadora, acrecentadora y consumadora de la vida divina en las almas»), el P. Llamera pasa a demostrar (después de haber afirmado algunos preliminares y algunas bases) cómo la Maternidad divina es la razón de ser de la maternidad espiritual. En breve: «Madre de Jesús, luego madre nuestra». La razón fundamental es ésta: la Maternidad divina es la causa eficaz e inmediata de nuestra regeneración en Cristo.

La Encarnación, en efecto, constituye a Cristo Cabeza de los hombres, y a los hombres, miembros suyos, incorporados a Él. María SS., dando al Verbo, con su Maternidad divina, nuestra naturaleza humana, es causa eficaz e inmediata de nuestra incorporación y regeneración en Cristo.

De donde se siguen varias consecuencias, entre ellas:

1) *Unidad de María:* La Maternidad divina, en efecto (predestinación esencial de María), unifica su vida y su misión;

2) *Unidad de la Mariología*, constituída sobre la base de la Maternidad divina, su único principio esencial;

3) *Inclusión de la maternidad espiritual* en la Maternidad divina y *deducción* de ésta según los principios establecidos por el P. Marín-Sola en su obra monumental *Evolución homogénea del Dogma Católico*, nn. 61-64 y 159-167).

Del mismo modo que la Capitalidad de Cristo, la maternidad espiritual de María se extiende a todos, aun a los Ángeles.

Entre los que defienden como primer principio la Maternidad divina pareco que deben anotarse los Padres CUERVO («Ciencia Tomista», t. 56, p. 141),

FERNÁNDEZ (*De Mediatione B. V. secundum doctrinam D. Thomae*, en «Ciencia Tomista», t. 37, p. 149), BERNARD (*Le Mystère de Marie*, lib. I, c. 1) y GACNEBET (*Questions Mariales*, en «Angelicum», 22 [1945], 164 ss.). Permítasenos, por razones que personalmente nos atañen, exponer brevemente el pensamiento de este último.

El P. GAGNEBET, en una recensión crítica de mi Mariología, afirmó que la Mariología, como cualquier otro tratado teológico, debe deducirse de un primer principio único y simple, mediante el cual se le atribuya a María la primera, la más cierta, la más conocida de las prerrogativas fundamentales que le señala la Revelación. Tal verdad es —según él— la *Maternidad divina*, considerada en su concepto integral de Maternidad del Verbo Encarnado, Redentor. La asociación se reduce a este primer principio como una consecuencia o un principio derivado.

La madre —observa él— ama naturalmente a su hijo con un amor que le hace experimentar en su corazón todas las alegrías y penas de él. Este amor la asocia íntimamente a todas las acciones de la vida de su hijo. Pero es natural que tenga parte, sobre todo en la acción principal, a la que tienden los deseos y los esfuerzos todos del hijo y que es uno de esos momentos en que todos queremos gozar de la compañía de nuestros amigos. Para que estos sentimientos naturales pudieran llenar el corazón de María, Madre del Verbo Encarnado, Redentor, fué necesario que la gracia la elevase a la personalidad divina de su Hijo e incluso a la obra sobrenatural de nuestra redención. Esta unión íntima de María con su Hijo hace de Ella la compañera íntima de nuestro Redentor...

Se objeta contra esta reducción de la asociación a la Maternidad divina, que semejante conexión no es una necesidad fundada en la naturaleza misma de las cosas, sino solamente un vínculo de conveniencia establecido por la libre voluntad de Dios. A esta dificultad responde el P. Gagnebet: «Santo Tomás, a propósito de la resurrección de Cristo, causa de la nuestra, demuestra que un vínculo de esa naturaleza es suficiente en Teología, ciencia subordinada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, que tiene por necesidad propia la necesidad de la ciencia divina (*In Ep. I ad. Cor.*, c. XV, 1-2). Además, en nuestro caso hay más que una simple conveniencia. La Maternidad trae consigo, como consecuencia moral, esta unión natural entre el Hijo y la Madre, y Dios, elevándola al orden de la gracia, no ha hecho más que adaptar el corazón materno de María a la persona divina de su Hijo. No hay, pues, necesidad de otro principio diverso de la Maternidad del Verbo Encarnado Redentor para fundar la Mariología. Esta verdad es, sin contestación posible, la más conocida de todas las que la Escritura nos revela acerca de María. Sólo ella es propuesta explícitamente en nuestros libros santos y admitida también por nuestros hermanos separados. Nos interesa demostrarles que la asociación

de la SS. Virgen a la obra de su Hijo no es —como toda la doctrina católica mariana— más que una consecuencia de su Maternidad.»

Hasta aquí, los que han querido ver en la Maternidad divina un solo principio mariológico simple. Otros, en cambio, han querido ver este principio mariológico simple, en vez de en la Maternidad divina, en la prerrogativa de *Nueva Eva* o asociada al Redentor. Así piensan el P. Lavaud, el P. Deneffe, el P. Zimara, y recientemente, el P. SANTIAGO ALAMEDA, en el artículo: *El primer principio mariológico según los Padres* (Cfr. «Est. Mar.», 3 [1944], 163-186).

El P. ALAMEDA subraya, ante todo, que el problema del primer principio mariológico es uno de los muchos que deben resolverse, no *a priori*, sino *a posteriori*, después de haber consultado los datos de la Revelación divina, principalmente los contenidos en los escritos de los Padres. Éstos, aunque no hablen expresamente de un primer principio, de un axioma fundamental o de una misión primaria, hablan, sin embargo, de los diversos oficios de la Virgen María y del orden y dependencia que entre ellos existe; lo que es suficiente —dice él— para manifestar a cuál de las verdades mariológicas conviene la jerarquía de primer principio. Este principio, según los Padres, es la misión corredentora de María, o sea la intervención de María en la obra de la Redención, del mismo modo que Eva intervino en nuestra ruina universal. En una palabra, María, nueva Eva: he ahí, según los Padres, la idea madre de la Mariología. Esto se deduce de los diversos pasajes en que los Padres ponen de relieve el puesto que ocupa María en el plan divino, sea por vía negativa (negando que la Maternidad divina haya sido la idea primaria de Dios respecto de María), sea por vía positiva (declarando que la idea madre que Dios se formó de la Virgen, y que determinó e inspiró a las demás, fué la *segunda Eva* o Corredentora: *Evam perficere in Maria* (S. Ireneo). Sólo a partir de la segunda mitad del s. XVI —dice el P. Alameda— aparece como cosa general entre los escolásticos la Maternidad divina *en cuanto tal* en primera línea, como verdad primaria de la Mariología. Y aduce, en prueba, los conocidos pasajes de S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano, S. Efrén, S. Epifanio, S. Proclo, Teódoto de Ancira, S. Ambrosio, S. Agustín, S. Pedro Crisólogo, Teodoro Estudita, San Anselmo, Eadmero, S. Bernardo, el pseudo Pedro Damiano, S. Juan Damasceno, Ricardo de S. Lorenzo. Esta misma misión corredentora de María aparece en el Protoevangelio: *Quia fecisti hoc...* Se sigue, pues, que *la idea de la corredención constituye el fin primario de María*, y por tanto, constituye también el primer principio de la Mariología. Según los Padres, la Maternidad divina —dice el P. Alameda— fué consecuencia del oficio de *segunda Eva*, fué como el medio para la realización de su misión de nueva Eva, dándonos el principio universal de gracia del que Eva nos había privado.

Este principio de María segunda Eva tiene, según el P. Alameda, todas las condiciones requeridas por el primer principio, es decir: 1) *es verdadero,* ya que es enseñado por los Padres desde la edad apostólica; 2) *es firmísimo,* puesto que es una verdad formalmente revelada; 3) *es supremo,* puesto que expresa la idea básica del plan divino, la idea inspiradora de todas las demás, o sea, todos los otros oficios y privilegios de María (la Maternidad divina, la Virginidad, la santidad negativa y positiva, la Mediación universal de todas las gracias, la Realeza, la Asunción, el culto de hiperdulía); 4) *es único,* puesto que en sí mismo no expresa más que una idea, un concepto, un hecho: *la intervención de María en la obra de nuestra reparación, en la misma medida en que Eva intervino en nuestra ruina.* Y además, de una riqueza tal que contiene todas las verdades mariológicas.

Hasta aquí, los defensores de un único principio mariológico simple.

b) *Defensores de un único principio mariológico compuesto.*—Excluídas las hipótesis de un primer principio mariológico simple, consistente en la Maternidad divina *en cuanto tal* o en la misión de *segunda Eva,* no pocos mariólogos se vuelven hacia un primer principio mariológico compuesto o complejo. Éste consistiría, según los diversos autores: 1) en la *Maternidad esponsal* (Scheeben); 2) en la Maternidad *concreta, histórica* (Bover, Bernald); 3) en la Maternidad *soteriológica* y *corredentora* (Merkelbach, Benz, Leloir); 4) en la Maternidad *del Cristo total* (García Garcés); 5) en la Maternidad providencialistamente considerada, o sea, tal como ha sido decretada por Dios (P. Elías de la Dolorosa). Fórmulas todas que, a nuestro modesto parecer, vienen a decir poco más o menos lo mismo, es decir, la Maternidad divina considerada en concreto, con la Corredención o Maternidad espiritual. Veamos un poco más de cerca y detalladamente el pensamiento de los referidos mariólogos.

1) El célebre Doctor SCHEEBEN, seguido por Fekes, Druwé y Dercks (*De psychologie der Vrouwe,* 1931), afirma que el supremo principio de la Mariología está constituído por la *Maternidad esponsal* (Bräutliche Mutterschaft).

A esta Maternidad esponsal se llega partiendo, tanto de la Maternidad divina como de la asociación a la obra de la Redención (nueva Eva). Se llega, en efecto, partiendo de la Maternidad divina: porque esta Maternidad constituye algo singular. En ella, la Persona término de tal relación de maternidad *preexiste* a la Madre, más aún, la creó y la adornó con munificencia divina. Además, esta Persona divina preexistente a la Madre, o sea, el Verbo de Dios, antes de tomar carne, libremente, para la redención del género humano, requiere el libre consentimiento de su Madre. Consiguientemente, la Maternidad divina implica una doble relación respecto al Verbo de Dios: la de madre y la de esposa. Es cierto, indudablemente, que sólo *al principio* de la obra reden-

tora aparece el consentimiento libre de la Virgen; pero su continuación aparece al mismo tiempo como conveniente, si no como necesaria.

A la misma Maternidad esponsal se llega también desde el principio de asociación, o sea, de *nueva Eva*. Eva, en efecto, a la que se contrapone María, se nos presenta respecto de Adán como tipo de la esposa (*adiutorium simile sibi*, Gén. 2, 18) en el matrimonio típico. La primera esposa, la primera madre, Eva, debía ser también «Madre de todos los vivientes». El paralelismo entre Eva y María nos manifiesta la asociación ordenada a la doble maternidad, es decir, a la *maternidad física* respecto al Primogénito de esta humanidad regenerada, y a la *maternidad espiritual* respecto a los que con el primogénito constituyen un único cuerpo místico.

De este principio de la Maternidad esponsal, como de primera raíz, derivan —según Scheeben— todos los privilegios de María (*Handbuch der Katolischen Dogmatik*, Freiburg in Brisgau, 1882, III, 455, n. 629). Él constituye la nota distintiva del «carácter personal» de María.

2) El P. JOSÉ MARÍA BOVER, S. J., sostiene que el primer principio de la Mariología está constituido por la *Maternidad divina tomada en sentido concreto, histórico*. «La Maternidad divina por sí sola —dice él— es indudablemente la primera raíz de todas las prerrogativas de María; pero la ley y la medida con que estas prerrogativas se derivan de la Maternidad divina nos es desconocida hasta que acudimos al principio de asociación», porque «en la Maternidad divina considerada en abstracto, las mismas prerrogativas de la Madre de Dios se contienen sólo virtualmente» (*Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, pp. 10 ss.). Considerada en concreto y en el orden histórico, la Maternidad divina incluye otro elemento que viene como a completarla: *el principio de asociación* a la obra redentora de Cristo. Este elemento confiere a la Maternidad divina el exacto significado concreto e histórico, y constituye, por tanto, el principio supremo de la Mariología, del que se derivan todas las prerrogativas marianas. Más recientemente (en «Est. Mar.», 3 [1944], 32), el P. Bover, más que sobre la Maternidad divina en concreto, ha insistido sobre la *Maternidad del Redentor*. «Si por *principio* —dice él— entendemos, no cualquier fórmula sintética, sino la verdad inicial o célula germinal, esta célula no es otra que la Maternidad del Redentor, de la cual, por vía de riguroso análisis, hemos ido determinando los principios fundamentales, de los que, a su vez, se deduce toda la Mariología. Luego la Maternidad del Redentor, tomados los términos en su sentido verdadero y pleno, es el axioma fundamental o principio primario de la ciencia mariológica.»

3) El P. BENITO BERKELBACH, O. P., ha escrito que «toda la Mariología se apoya, no sobre dos principios irreductibles, sino sobre un único principio

fundamental: *María es Madre del Dios Redentor en cuanto tal...*». La doctrina, en efecto, de la *nueva Eva* se reduce a la de la Madre del Redentor formalmente considerada. María SS. dió su consentimiento a dos cosas: a la Maternidad divina y a la asociación al Redentor; pero consiente en estas dos cosas como en una sola (*per modum unius*), porque así le fueron propuestas por el Ángel: ser Madre del Dios Redentor en cuanto tal. La Mariología, pues, es ciencia *una* a causa de la unidad del objeto propio de que trata (*Mariología*, p. 91). El Padre M. BENZ, O. S. B., en la recensión de la obra del P. Dillenschneider *La Mariologie de Saint Alphonse de Liguori* («Divus Thomas» [Freib.], 15 [1937], 107), escribía: «La misión de la Virgen fué la Maternidad de Jesús, o sea, del Dios Salvador.»

4) El P. NARCISO GARCÍA GARCÉS, C. M. F., defiende que «el primero y fundamental principio que orienta y regula toda la Mariología y abre camino a su legítimo progreso, debe formularse así: *María es Madre del Cristo total.* «Recordemos —dice— nuestra incorporación a Cristo. Sin ella nada somos, nada podemos en el orden sobrenatural; pero el mismo Jesucristo, nuestra Cabeza, faltándole los miembros, no se nos muestra en toda su plenitud. Recordemos que la noción de segunda Eva implica el «adiutorium novi Adami» y «Mater cunctorum viventium», es decir, Madre del Primogénito y de los hermanos de adopción; y como en el espíritu, la misma Virgen recibe la vida de Jesucristo, síguese que debe ser Madre del Primogénito según la naturaleza, y de los demás en el orden de la gracia. Tal es la armoniosa belleza con la que ha querido Dios unir en María la doble Maternidad del Unigénito y de los hijos de adopción; Maternidad hermosamente declarada en nuestra fórmula del primer principio. Dicha fórmula nos declara la predestinación, la doble predestinación de María; nos manifiesta el carácter peculiar y constante de sus oficios y prerrogativas: María siempre y en todo Madre. La naturaleza de la gracia de la Virgen, la propiedad y el ejercicio de su Mediación y otros cien problemas de la Mariología, deben enfocarse a la luz de su doble Maternidad: lo que equivale a decir que el principio «María es madre del Cristo total» ha de ser centro y eje alrededor del cual elaboremos la ciencia mariológica» (*Crónica oficial del Congr. de Zaragoza*, pp. 44 ss.).

Según el P. ÁNGEL LUIS, C. SS. R., la fórmula «María es Madre del Cristo total», «en cuanto a su sentido y valor dogmático nos parece una de las más felices hasta hoy elaboradas por la Teología. Tal vez pueda perfeccionarse su expresión bajo el aspecto literario, pero la realidad dogmática esencial que late en la fórmula nos parece exacta y certera» («Est. Mar.», 3 [1944], 211).

5) El P. ELÍAS DE LA DOLOROSA, C. P., reconoce el supremo principio de la Mariología en la Maternidad divina tomada en su concepto amplio y adecuado. «Lo que es en Teodicea el principio, *Ego sum qui sum*, es en Mariolo-

gía —guardada la debida proporción, y al menos en esta parte— el principio: *María es madre de Jesús: María de qua natus est Iesus*» (l. c., p. 45). El principio de consorcio o de asociación a la obra redentora «es una simple *modalidad* o determinación que deriva de la Maternidad; no con conexión metafísicamente necesaria, sino con conexión providencialmente querida por Dios» (l. c. p. 47).

La Maternidad divina, pues, tomada no en sentido apriorístico, sino en sentido histórico, no es principio constitutivo ontológico de las prerrogativas que la adornan, sino principio constitutivo *providencial*. No fué, pues, María, Inmaculada, no fué Virgen necesariamente por ser Madre de Dios, sino porque Dios quiso que su Madre fuese Inmaculada, Virgen, etc. No hubo necesidad intrínseca, no hubo exigencia metafísica, pero hubo conveniencias muy grandes para que así lo quisiese Dios; y una vez que lo quiso, y de hecho nos consta por la S. Escritura y por la Tradición que así lo dispuso en sus decretos eternos, sabemos que estos privilegios proceden (físicamente) de la Maternidad, como los rayos proceden (físicamente) de su foco: quiere decirse, que la Maternidad exige —con exigencia moral— todos estos privilegios, y es, por tanto, su principio constitutivo. Esto es indudable —observa el autor— cuando se trata de prerrogativas y oficios *personales*. Pero se presenta la duda cuando se trata de prerrogativas u oficios *sociales*, en particular la Corredención. ¿Deriva ésta de la Maternidad divina? Los mariólogos están en este punto desorientados. «Esta desorientación —dice él— creo que desaparecerá con la división de los principios en «ontológico-metafísicos» y «providenciales». Nadie, indudablemente, tendrá dificultad en admitir que la Corredención procede de la Maternidad divina con necesidad hipotética y que así la Maternidad es principio providencial de la Corredención» (l. c., p. 50). Hay, por tanto, entre la maternidad divina y la Corredención «una cierta connaturalidad y exigencia moral, dada la estructura de los dogmas de nuestra Religión. Más aún: creemos que el consorcio mariano dice *intrínsecamente* orden a la Maternidad divina como a *término, complemento o expansión natural*» [4].

A esta conclusión se llega sobre todo considerando la naturaleza del orden hipostático, al que la Virgen, por razón de su divina Maternidad, ha sido «intrínsecamente elevada», y nuestra solidaridad con Cristo. «En la economía ac-

(4) El P. Elías nos atribuye "un caso de miopía" por el hecho de que en nuestra *Mariología* (t. II, pp. 421 ss.) enseñamos que entre la Maternidad divina y la Corredención median solamente "conveniencias puramente extrínsecas" (p. 50). Sentimos tener que hacer notar que el P. Elías ha leído en nuestra Mariología algo que nunca hemos escrito. En el pasaje que cita nos limitamos a exponer—como todos los demás autores—las diversas razones de conveniencia para la Corredención, sin hacer referencia en absoluto al *nexo* que media entre Corredención y Maternidad divina. El P. Elías, pues, me hace decir cosas por mí nunca dichas ni soñadas de lejos.

tual, el orden hipostático fué creado por Dios exclusivamente [5] para la Redención del género humano. Por consiguiente, los agentes que entran en este orden tenderán *ipso facto* y por necesidad hipotética al fin redentor providencialmente impuesto por Dios mismo. Luego la razón por la que María ha sido introducida en el orden hipostático —la Maternidad— será también la causa de la misión redentora, de su Corredención» (l. c., p. 51). A esta misma conclusión conduce también la solidaridad de Cristo, «al menos inicialmente» (l. c., p. 53), con los hombres, de los que es Cabeza. Si María estaba predestinada a ser Madre de la Cabeza, era obvio que lo fuese de todo el cuerpo, puesto que era conveniente que una misma fuera la Madre de Cristo y de los cristianos. De donde concluye, con Terrien (*La Mère de Dieu et la Mère des hommes,* Introducción): «Las dos Maternidades de María —la física respecto de Cristo y la espiritual respecto de los hombres— están unidas entre sí, y engranadas dentro de un mismo plan divino. Más aún: en el fondo son una misma Maternidad: la Maternidad divina en toda su plenitud. La persona íntegra del Salvador, el Cristo total, para usar el lenguaje de S. Agustín, es Jesucristo y su cuerpo místico».

3) *Sentencia de los que admiten dos primeros principios.*

Admiten dos principios Bittremieux, Dillenschneider, Keuppens, etc.

El PROF. BITTREMIEUX escribía: «Admitiremos, pues, dos principios, de los que el primero es: *La B. Virgen es Madre de Dios,* y el otro: *La B. Virgen está asociada a su Hijo Redentor.* En favor de esta duplicidad parece que milita ante todo una razón teórica: también en el presente orden histórico y concreto la Maternidad divina y el consorcio con el Redentor se nos presentan como dos cosas distintas. En efecto, aunque estas dos cosas estén conexas en ambas direcciones —puesto que el consorcio requiere la Maternidad divina como fundamento, y a su vez, la Maternidad está ordenada por Dios al consorcio—, sin embargo, una cosa es formalmente ser madre y otra ser asociada. Otra razón de índole práctica apoya también esta duplicidad; así, en efecto, se podrá construir una Mariología según el método seguido por los teólogos en la Cristología. Los teólogos suelen dividir este tratado en dos partes, la

(5) Esta expresión es bastante *exagerada,* y no se puede probar ni con la S. Escritura ni con la Tradición. Se sabe, en efecto, que la Encarnación está ordenada también a otros fines. Ni los Tomistas más exagerados se atreven a afirmar que la Encarnación haya sido ordenada *exclusivamente* a la Redención, y se limitan a decir que la Redención es una "condición *sine qua non*" de la Encarnación. No se puede negar, en todo caso, que la Encarnación *in carne passibile* (la que se ha dado en el presente orden) depende de la Redención (no ya la Encarnación *simpliciter*). Cfr. ROCCA-ROSCHINI, *De Ratione primaria existentiae Christi et Deiparae,* Romae, 1944.

primera de las cuales considera al Verbo Encarnado, la persona de Cristo, la unión hipostática con todos sus antecedentes y consiguientes; la segunda, en cambio, profundiza en el oficio mismo de Cristo Redentor. ¿No se puede invocar en favor de ese método la autoridad de Sto. Tomás, que en la Tercera Parte de la Suma Teológica trata primero de la Persona de Cristo y luego de lo que Cristo hizo y padeció?

»La distinción de dos principios expuesta arriba permitiría una construcción paralela. La ciencia de Cristo abraza dos partes, fundadas sobre dos principios: *Cristo es Dios* y *Cristo es Redentor;* paralelamente, la ciencia de María resultaría compuesta de dos partes, igualmente fundadas sobre dos principios: *María es Madre de Dios* y *María está asociada al Redentor.* Estos dos principios, por otra parte —como ya hemos dicho—, están estrictamente unidos; de ahí la necesidad para la Teología mariana de poner en clara luz esa conexión. El oficio de Asociada a la Redención fué concedido a María por ser Madre del Dios Redentor; el oficio de Asociada presupone la Maternidad divina, y la Maternidad divina está ordenada a la asociación. Pero no hay que identificar completamente estas dos cosas, como no hay que identificar estas otras dos: *El Verbo ha tomado naturaleza humana* y *El Verbo Encarnado ha redimido al género humano.* Podría objetarse: este segundo principio incluye el primero; al decir, en efecto, *el Verbo Encarnado,* se expresa la unión hipostática; y diciendo *ha redimido al género humano,* se expresa el oficio del Verbo Encarnado. Paralelamente, se puede admitir para la Mariología un solo principio: *María, Madre de Dios, ha sido asociada al Redentor.* Respondemos: es cierto. Pero si se considera atentamente, este único principio se resuelve en los dos principios antes establecidos, como se suele hacer en el tratado acerca del Verbo Encarnado» (*De principio supremo Mariologiae*, en «Ephem. Theol. Lov.», 8 [1931], 250 ss.).

Lo mismo defiende el P. DILLENSCHNEIDER. «Las posiciones de Bittremieux —dice—, que son las de S. Alfonso, nos parecen inatacables» (*La Mariologie de Saint Alphonse de Liguori*, Freiburg [Suisse] 1934, p. 61). «Es incontestable —prosigue— que estos dos primeros principios de la Mariología no se encuentran en líneas paralelas: hay entre ambos una estrecha conexión. La Maternidad divina de María y su Mediación, o, si se quiere, su Maternidad divina y su maternidad de gracia, son inseparables, se reclaman mutuamente y hasta cierto punto se compenetran. La primera está ordenada a la segunda; la segunda encuentra en la primera su fundamento ontológico. Sucede con María lo que con su Hijo. Jesucristo es el Hombre-Dios, el Redentor-Mediador de la humanidad. María es Madre de Dios y cooperadora del Cristo Mediador. Sin embargo, no exageramos. Por el hecho de estar conexas no se reducen estas dos cosas a una sola. Permanecen distintas en fuerza de sus propios con-

ceptos. Si en la unidad del plan divino han sido decretadas juntamente, no es, sin embargo, menos cierto que, interrogando a la lógica de las ideas, la parte activa de Mediadora, de nueva Eva, confiada a María, no se deja deducir estrictamente, con todo rigor, de su título de Madre de Dios. También aquí hay analogía entre Cristo y su Madre. Jesucristo es el Verbo Encarnado y el Mediador, Cabeza de la humanidad. El mismo decreto divino le predestina a estas dos dignidades que se reclaman sin confundirse. Sabiamente, pues, se admitirían, con S. Alfonso, como principios dominantes en Mariología, estas dos verdades fecundas de virtualidades dogmáticas: María, Madre de Dios —María, mediadora de salvación. Sacrificar uno u otro de estos principios, o disminuir su alcance, equivale a truncar la Teología mariana, a empobrecerla. Lo importante es guardarse de mezclar en el razonamiento estas dos ideas que deben permanecer formalmente distintas» (l. c., pp. 56 ss.).

El P. KEUPPENS, después de haber referido sintéticamente las diversas opiniones, concluye: «Sea lo que sea de la autoridad de estos teólogos y del laudable esfuerzo de reducirlo todo a un único principio fundamental, nos parece que esto difícilmente puede admitirse. En efecto, estas dos verdades fundamentales: 1) *la B. Virgen es Madre de Dios*, y 2) *la B. Virgen es compañera de su Hijo Redentor*, aunque de hecho se refieran la una a la otra, de modo que el consorcio presuponga la Maternidad y la Maternidad esté ordenada al consorcio, no pueden, sin embargo, de derecho, considerarse conexas entre sí por la naturaleza misma de las cosas, sino por la sola voluntad divina, que habría podido establecer las cosas de modo muy distinto, aunque en el orden presente las haya establecido así con suma conveniencia. Por lo demás, la razón práctica lo persuade así: también el tratado del Verbo Encarnado se divide en dos partes. ¿No se podría hacer lo mismo, con igual derecho, en Mariología?» (*Mariologiae compendium*, pp. 12 ss.).

Lo mismo sostiene Alastruey (*Mariología*, 1934, t. I, pp. 3 ss.).

4) *Nuestra sentencia.*

¿Qué decir de todas estas diversas, y al parecer opuestas, opiniones? Séanos lícito recordar ante todo que se trata de una divergencia más verbal que real. En el fondo, todos vienen más o menos a decir lo mismo. Ayudará mucho, sin embargo, para la claridad de las ideas, eliminar, en cuanto sea posible, aun esta discordancia verbal. Expondremos, pues, desapasionadamente nuestro modesto punto de vista, tanto negativa, como positivamente, es decir, demoliendo las construcciones de los demás y construyendo la nuestra.

a) *Crítica de los distintos puntos de vista de los demás.*—Y ante todo afirmemos que a juzgar por las discusiones y soluciones hasta ahora propues-

tas, no puede hablarse de ningún modo de un solo primer principio mariológico simple, único e indivisible, que exprese todas las misiones de María, sino que es necesario hablar de un principio mariológico compuesto, o mejor, de dos principios que se pueden reducir a uno solo, o de uno solo que puede desdoblarse en dos.

La sola idea de la *Maternidad divina* (propugnada por el P. Llamera, Gagnebet, etc.), como la sola idea de la *segunda Eva* (propugnada por el P. Alameda, etc.), no es por sí misma suficiente para expresar en germen toda la singular misión de María.

Respecto a la idea de la Maternidad divina como primer principio *simple* de la Mariología, se puede observar que para hacer derivar necesariamente la maternidad espiritual de la Maternidad divina, se está necesariamente obligado a considerarla *en concreto*, como de hecho se ha dado, o sea, como Maternidad divina *corredentora*, puesto que sólo así la Maternidad divina incluye a la espiritual y ésta se deduce de ella. Asi lo hacen, en realidad, los PP. Llamera y Gagnebet. Suponen, en efecto, una Maternidad divina corredentora, *regeneradora*, y no una Maternidad divina *simpliciter en cuanto tal*. No repugna pensar que Dios habría podido conferir a María la cualidad de Madre suya sin ninguna referencia a los hombres. Para encontrar esta referencia es necesario considerar la Maternidad divina *en concreto*, o sea, la Maternidad *en cuanto corredentora*. Se viene, pues, necesariamente a caer en un primer principio mariológico compuesto o complejo. Y, por tanto, no se puede hablar de un primer principio mariológico simple e indivisible. Y si es así, se recae inexorablemente entre los que admiten como primer principio la Maternidad divina tomada *en concreto*, o sea, la Maternidad corredentora (*la Madre del Redentor en cuanto tal*).

En cuanto a la idea de *nueva Eva*, se puede observar: es verdad que los Padres, desde la Edad apostólica, han subrayado casi exclusivamente la idea de María *segunda Eva*. Nos parece, sin embargo, ir más allá del pensamiento y de las expresiones de los Padres el afirmar que, según ellos, la Maternidad divina fué una consecuencia del oficio de *segunda Eva*, fué como el medio para la realización del oficio de *segunda Eva*. Eso no lo dicen los Padres. Y creo que nadie lo puede decir. Porque ellos consideran la cualidad de nueva Eva *en concreto*, no en abstracto. Absolutamente hablando, no repugna que Dios haya podido conferir a María la cualidad de nueva Eva, reparadora de la primera, sin elevarla a la inefable dignidad de Madre suya. No se puede, pues, deducir —y los Padres no lo dedujeron— la idea de Madre de Dios de la idea de *segunda Eva* considerada en abstracto. Sólo si se considera en concreto, la idea de *segunda Eva* está unida —como exigía la suma conveniencia— con la idea de Madre de Dios. Se trata, pues, y se debe tratar, del principio de *segunda Eva* tomado en concreto y no en abstracto. Y si es así, la idea de *segunda Eva* en concreto está unida con la idea de Madre de Dios, se tiene un principio

complejo y por tanto es lícito preguntar: ¿con qué derecho se hace depender la Maternidad divina del oficio de segunda Eva? ¿No será quizá a la inversa? Por lo menos, los Padres no expresan esta dependencia. Nos parece, por tanto, que el P. Alameda hace decir a los Padres bastante más de lo que en realidad dicen.

Además: si la Maternidad divina —según los Padres, como querría el Padre Alameda— *dependiese* realmente del oficio de *segunda Eva*, y no a la inversa, se seguiría que en la hipótesis de que Adán y Eva no hubiesen pecado, *indudablemente* la Maternidad divina (y con ella, la Encarnación) no habría existido; cosa que nos transporta, por lo menos, al campo de las discusiones y de las conjeturas, viniendo a quitar así al supuesto primer principio de la segunda Eva la firmeza y la indiscutible verdad que el P. Alameda querría reivindicarle.

Nos parece, por tanto, que las dos tesis propuestas como primero e indivisible principio de la Mariología (Maternidad y nueva Eva) no pueden sostenerse. Porque, quiérase o no, se viene prácticamente a recaer en la opinión de los que propugnan un primer principio *compuesto*, que se resuelve luego en dos principios; o bien en los dos principios que pueden reducirse a uno compuesto. Éste es el punto (el punto muerto) al que ha llegado la cuestión, no obstante todas las discusiones.

¿Es posible— se nos podría preguntar— superar esta especie de punto muerto y encontrar una formulación del primer principio mariológico que elimine las diversas divergencias accidentales y exprese de la manera más universal y sencilla posible la singular misión de María? Yo creo que sí.

b) *Nuestro punto de vista.*—Al principio, siguiendo en lo sustancial la sentencia del profesor Bittremieux, sostuve que el primer principio de toda la Mariología era no un principio simple, sino complejo, equidistante entre la unidad y la duplicidad. Ese principio era: María es Madre del Creador y compañera del Mediador (o sea, Mediadora de las criaturas). La idea de Madre de Dios, en efecto, y la de Mediadora, son bien distintas: la una no puede reducirse a la otra. Esto supuesto —razonaba yo— tenemos un principio en el que se encuentran dos ideas bien distintas y por sí mismas, absolutamente hablando, separables; no se puede, por tanto, hablar de un único principio simple. Pero como esas dos ideas (Maternidad y Mediación) se encuentran en concreto unidas en la misma persona de la Madre de Dios, más aún, integran su misión de modo que la una está ordenada a la otra, se puede y debe hablar —concluía yo— de un único principio, no simple, sino complejo.

Esta solución me parecía entonces la única aceptable, una especie de *non plus ultra*. Pero no tardé en caer en la cuenta de que el problema requería una ulterior elaboración.

Se me planteó la cuestión: ¿es realmente imposible encontrar un principio supremo, único y simple, de toda la Mariología, es decir, un concepto universal en el que vengan a fundirse, mejor, a ocupar lógicamente sus puestos, todos los demás aspectos particulares, algunos de los cuales parecen absolutamente irreductibles? Después de largas y serias reflexiones me parece, finalmente, que se ha hecho la luz sobre la cuestión, y he concluído que existe ese principio supremo simple, ese aspecto universal. Y es éste: *La Maternidad universal de María*, es decir: María es Madre de Cristo (el Hombre-Dios) y de su cuerpo místico, del Creador y de las criaturas. O sea: es *Madre universal*. Este principio me parece *formalmente* uno y *virtualmente* complejo, en cuanto en la Maternidad universal están incluídos tanto el Creador como las criaturas. Tenemos en el orden natural un ejemplo análogo. En el concepto (o género supremo) de verdadera y propia sustancia convienen vivientes y no vivientes, los seres sensitivos y los no sensitivos, los racionales y los irracionales, los intelectuales y los no intelectuales.

Que María sea Madre del Creador, es de fe. Que sea madre de las criaturas, tanto Ángeles (al menos, en cierta medida) como hombres, es sentencia común, próxima a la fe. Si se admite, pues, nuestra solución sobre el llamado «motivo» de la Encarnación, es decir, si no se hace *depender* la Encarnación de la Redención de los hombres (aunque en el orden presente está estrechamente *conexa* con ella); y, por tanto, se admite también que no sólo la gracia concedida a los hombres caídos, sino la concedida a nuestros protoparentes antes de su culpa, y antes aún, la gracia concedida a los Ángeles, les ha sido concedida en atención a Cristo y a María, puesto que ha sido precisamente merecida por ellos, no se tendrá dificultad en admitir, aun para los Ángeles, una plena maternidad espiritual de María. A los Ángeles y a los protoparentes (antes de la culpa) se les concedió en atención a Cristo y a María una gracia de *generación* a la vida sobrenatural; a los hombres, en cambio, después de la culpa, les fué concedida una gracia de *regeneración*, gracia conquistada para ellos, después que la hubieron perdido, por Cristo Redentor y por María Corredentora. Pero en ambos casos no se tiene más que un ejercicio de la maternidad espiritual, respecto de los Ángeles o respecto de los hombres, o sea, para decirlo brevemente, se tiene una plena maternidad espiritual respecto de todas las criaturas. Todas, en efecto, tanto Ángeles como hombres, constituyen el cuerpo místico de Cristo, aquel cuerpo que fué asumido juntamente con el físico en el seno mismo de María.

María es, pues, Madre, Madre universal, tanto del Creador como de las criaturas (y no sólo de los hombres, sino también de los Ángeles). Ésta es su singular misión. Ésta la razón suprema de su existencia y de sus singulares privilegios. Éste el principio supremo de toda la Mariología. En este concepto de Maternidad universal (que abarca a todos, al Creador y a las criaturas), vienen

a fundirse —me parece— todas las aparentes antinomias entre los diversos aspectos particulares considerados y puestos en relieve por los así llamados «primeros principios mariológicos» que otros propugnan. En efecto: este concepto de Maternidad universal respecto de todos (Creador y criaturas), es un concepto simplicísimo: el concepto de maternidad. Se puede hablar, pues, en este sentido de un solo principio simple.

Además, esta Maternidad universal respecto de todas las criaturas es por sí misma esencialmente *mediación:* mediación de *simple generación* (o sea, unión, por medio de ella, de partes *no unidas*) para los Ángeles y para nuestros protoparentes antes de la culpa; mediación de *regeneración* (o sea, unión de partes *separadas* por la culpa) para nuestros protoparentes después de la culpa y para todos sus descendientes, en favor de los cuales Cristo es Redentor y María verdadera Corredentora. La Mediación, pues, se nos presenta como necesaria consecuencia de la Maternidad universal más que como principio de ella. María es Mediadora porque es Madre, no Madre porque es Mediadora. Consiguientemente, la idea de Mediación universal no se nos presenta ya como distinta y diversa de la idea de *maternidad* «simpliciter». Podrá ser diversa de la idea particular de *Madre del Creador,* pero no de la idea general de Madre universal, tanto del Creador como de las criaturas. La idea de Mediadora de las criaturas viene así a coincidir perfectamente con la idea de madre de las criaturas (tanto Ángeles como hombres); y la idea de madre de las criaturas viene a coincidir con la idea de Madre *universal.* Luego en la idea de Madre universal encontramos el principio supremo y simple de toda la Mariología [6]. Ese concepto responde del modo más sencillo y completo posible a la pregunta: ¿quién es María?

Se podrá quizá objetar que no es todavía indiscutida, sino muy controvertida aún, la tesis según la cual la Virgen es también madre de los Ángeles en el mismo sentido en que lo es de los hombres. Respondemos, sin embargo, que una cierta maternidad de María con respecto a los Ángeles es admitida por todos. Además, después de nuestra solución sobre el llamado «motivo de la Encarnación», la tesis de una *plena* maternidad de María respecto a los Ángeles no tardará en resultar enteramente lógica y en subir también ella a la dig-

(6) De un modo análogo, quizá, podríamos decir que el principio supremo de toda Teología hay que buscarlo en la *Paternidad universal* de Dios: "Dios es Padre, Principio universal de todo", de Cristo y de sus miembros místicos, de los Ángeles y de los hombres. También el símbolo comienza con las palabras "Credo in... Deum Patrem". Esta idea de paternidad universal incluye y reclama inmediatamente a la mente la idea de principio fontal, *ante quem nihil, post quem omnia.* Reclama la idea de ente *a se,* del cual procede por verdadera generación el Verbo, y del cual, en unión con el Verbo, procede por espiración el Espíritu Santo. De Él proceden por creación todas las cosas, que son gobernadas por Él, etc.... También este supremo principio responde plenamente a la pregunta: ¿Quién es Dios?... Dios es Padre universal.

nidad de principio evidentísimo. Para nosotros, y no sólo para nosotros, ya lo es. Confiamos que lo sea pronto para todos los demás también.

II. LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES SECUNDARIOS DE LA MARIOLOGÍA

Además del primero y fundamental principio de que hemos hablado, la Mariología —como las demás partes de la ciencia Teológica— tiene algunos otros principios particulares fundados sobre ese primer principio, y también, como él mismo, fundados en la S. Escritura y en la Tradición. Aunque éstos sean menos universales y consiguientemente menos comprehensivos que el primer principio, son en cambio más explícitos, y por tanto, sirven también no poco al desarrollo de la ciencia mariana.

Generalmente, los mariólogos, además del primer principio (sobre el que, como ya hemos dicho, no hay por ahora pleno acuerdo), han solido hablar de tres principios mariológicos particulares, o sea, del principio de *conveniencia*, del principio de *eminencia* y del principio de *analogía*. Pero se observa en seguida que todavía hay otro principio que por su fundamental importancia hay que colocar inmediatamente después del primer principio y antes que todos los demás principios secundarios. Este principio, que está latente en todos los tratados mariológicos, y que ninguno hasta ahora ha puesto en el debido relieve, me complazco en llamarlo *principio de singularidad* [7]. Se tienen, pues, cuatro

(7) Recientemente, el P. Elías de la Dolorosa, C. P., presentaba contra el principio de singularidad las siguientes objecciones: "Excluyamos el *principio de singularidad* de la categoría de los principios directivos, porque es poco orientador y está contenido, por otra parte, en los demás principios, en todo lo que tiene de positivo. Los principios son como casilleros ideales en los que colocar nuestras conclusiones. Pero, ¿qué casillero podríamos idear para un ser que juzgamos enteramente singular? Por eso creemos que el principio de singularidad es bastante impreciso. Es además negativo, e incluído en los otros principios, porque en último análisis no nos dice más que lo siguiente: "Por grande que parezca un privilegio, no se tema concederlo a María que es criatura enteramente singular". ¿Qué se concluye de aquí? ¿que tratándose de María debemos ser muy generosos en nuestras apreciaciones? Pero, ¿en qué grado? ¿En grado superior al de los hombres (y este es el principio de eminencia); en grado inferior al de Cristo (principio de paralelismo); o en concreto, en qué grado? Con este principio de singularidad no nos orientamos en esta respuesta. A lo más nos serviría para que no nos oprima la grandeza de nuestras conclusiones, ya que por grande que pueda ser el privilegio, todavía es más excelsa la persona que queremos engrandecer con él (Cfr. "Est. Mar.", III [1944], p. 37).

Sentimos mucho tener que afirmar que el P. Elías no ha comprendido en absoluto la naturaleza y el alcance de este principio. Dice que es *poco orientador y poco preciso*. Nótese el *poco*. Es un atenuante que da la impresión de falta de seguridad en el que juzga. Porque, en efecto, no puede negarse al principio de singularidad su calidad de orientador de las investigaciones mariológicas. De él podemos concluir genéricamente que a la Virgen SS., dada su misión singular, le convienen privilegios singulares *que no convienen a otros*. Lo que no es poco. Cuáles sean, después, en particular, estos singu-

principios mariológicos secundarios, de los que trataremos brevemente, es decir: 1) *el principio de singularidad;* 2) *el principio de conveniencia;* 3) *el principio de eminencia;* 4) *el principio de analogía o semejanza con Cristo.* El orden entre estos cuatro principios es el siguiente: los dos primeros se refieren a la Virgen *en sí misma*, es decir, en lo que le compete (principio de singularidad) y en lo que le conviene (principio de conveniencia); los otros dos, en cambio, se refieren a la Virgen SS. *en orden a los otros*, es decir, en orden a los Santos (principio de eminencia) y en orden al Santo de los Santos (principio de semejanza) [8].

1. El principio de singularidad.

1) *Naturaleza.*—Se puede enunciar así: *Siendo la Virgen SS. una persona enteramente singular, trascendente a todas las demás, y constituyendo, por tanto, un orden aparte, justamente reivindica para sí privilegios enteramente singulares que a ninguna otra pueden convenir* [9].

Lo primero, pues, que hemos de hacer para tener una idea exacta de María

---

lares privilegios, y en qué grado convengan a la Virgen SS., lo determinan los demás principios.

Además: el principio de singularidad se distingue netamente de todos los demás principios, tanto del primario como de los secundarios. Se distingue del primario porque es su consecuencia inmediata: misión singular, privilegios singulares. Se distingue de los secundarios porque éstos determinan en concreto, cuáles son los privilegios singulares que hay que atribuir a la Virgen SS. Nos parecen, por tanto, faltas de fundamento las observaciones críticas del P. Elías. Por lo demás, el principio de singularidad ha sido admitido sin reservas por el P. Bover (l. c., p. 17) y por otros.

(8) Gráficamente: los cuatro principios se refieren a la Virgen SS. considerada:

- *absolutamente*, en sí misma .....
  - —en lo que le compete (principio de singularidad)
  - —en lo que le conviene (principio de conveniencia)
- *relativamente*, en orden a los demás.
  - —a los otros Santos (principio de eminencia)
  - —al Santo de los Santos (principio de semejanza).

(9) Este principio lo expresó poéticamente el Petrarca cantando:

"Virgen única, sin ejemplo en el mundo,
que enamoraste al cielo con tu belleza,
sin semejante antes ni después..."

Y Filicaia:

"¿Quién hubo que se te asemejase algo,
primera obra maestra de la solicitud eterna...?"

es separarla de todas las demás cosas creadas. Ella es un mundo por sí, con su centro, con sus leyes enteramente propias. Por encima de Ella no está más que Cristo. Y bajo Ella están todas las otras cosas, visibles e invisibles, materiales, espirituales y mixtas.

En la vasta escala de los seres y de su dignidad, Ella constituye un orden aparte, incomparablemente superior, no sólo al orden de la naturaleza, sino también al de la gracia y al de la gloria, puesto que pertenece al orden hipostático.

2) *Fundamentos.*—La Escritura ofrece un poderoso apoyo a esta trascendente singularidad de María. En el cántico *Magnificat,* en efecto, la misma Virgen, en un arranque de suprema efusión de gratitud hacia Dios, no vaciló en cantar: *Fecit mihi magna qui potens est:* ha obrado en mí cosas grandes, admirables, singulares, el que es Poderoso. Nótense las dos expresiones: *el que es Poderoso* y *cosas grandes, admirables, singulares.* La primera expresión (el que es Poderoso, perífrasis de *Dios*) parece indicar precisamente que *la medida* de los dones admirables, singulares, derramados por la mano de Dios en María, es el poder mismo de Dios (no la potencia absoluta, se entiende, sino la ordenada): el que es poderoso, poderosísimo. La segunda expresión (cosas grandes, admirables, singulares) recalca todavía más el concepto de la singularidad de María. En el texto original, en efecto, la palabra *magna* (cosas grandes) está expresada por *megalia* (Cfr. *N. T. graece* a P. M. HETZENAUER *recognitum,* Lc. 1, 49), palabra con la que la versión griega de los Setenta suele designar los *milagros* (Cfr. VIGOUROUX, *Biblie Polyglotte,* Dt. 10, 21; 11, 2; Eccli. 17, 7; 18,3; 42, 21; 2 Mach. 3, 24). La Virgen SS. habría dicho, por tanto: «Hizo en mí cosas grandes, o sea, *admirables,* y por lo mismo, cosas extraordinarias, *singulares,* el que es Poderoso.» Y efectivamente, cosas extraordinarias, milagrosas, ha obrado en María SS. el que es Poderoso, como aparece por toda su historia. Todo fué singular en María desde el primero al último instante de su vida.

Fué singular *en el primer instante* de su vida. Mientras para todos los demás el primer contacto del alma con el cuerpo coincide con el primer beso recibido de Satanás, para María, en cambio, el primer contacto de su alma con su cuerpo coincide con un beso ardentísimo de Dios. Ella es la Inmaculada, y por tanto, llena de luz y de amor sobrenatural, desde el primer instante de su existencia personal. Ella es verdaderamente la «llena de gracia».

Ella fué singular *en el curso de su vida.* Mientras todas las otras mujeres son solamente madres de un hombre, por grande que éste sea, la Virgen SS. es Madre de Dios. Mientras en todas las otras mujeres el fruto de la maternidad deshoja inexorablemente la flor de la virginidad, en María, en cambio, el fruto de la maternidad y la flor de la virginidad se encuentran maravillosamente

unidos; la flor hace más hermoso el fruto y el fruto hace más suave la flor. Ella y sólo Ella «junta hijo con azucena» (*). Mientras todas las otras mujeres —según el castigo de Díos—, «in dolore pariunt», la Virgen SS. dió a luz a su divino Hijo sumergida totalmente en las más inefables alegrías: Ella es verdaderamente la «bendita entre las mujeres». Mientras todos los Santos, en el curso de su vida cometen pecados veniales, María SS., y sólo Ella —como definió el Concilio de Trento—, ha estado enteramente inmune de toda sombra de pecado actual. Mientras todos los demás Santos se han distinguido especialmente en una determinada virtud, María SS., y sólo Ella, se ha distinguido en todas, practicándolas todas en el más alto grado.

Singular en el principio, singular en el curso de su vida, María fué singular también *en el final de ella.* Mientras el cuerpo de todos los demás mortales va a deshacerse y pulverizarse en las tinieblas de una tumba, el cuerpo virginal de María subió a resplandecer en el cielo como argentada luna al lado del sol fulgidísimo de la humanidad sacrosanta de Cristo. Su trono se alza al lado del de Cristo.

Con razón, pues, los Padres, los Doctores, los teólogos nos presentan a la Virgen SS. como a una criatura singular, excepcional, nueva; como un prodigio toda Ella, más aún, como un abismo de prodigios; como algo de tal manera extraordinario, que supera nuestra misma facultad de entender y de hablar, de modo que sólo Dios puede encomiarla dignamente. Escuchemos solamente a algunos:

Es un BASILIO DE SELEUCIA el que exclama: «¿Qué lengua, pues, podrá entonar himnos adecuados a su dignidad? ¿Con qué flores de alabanzas podremos nosotros tejer la corona que les es debida?» (PG. 44, 185). «De la misma manera que no es fácil conocer a Dios y hablar de Él, así el gran sacramento de la Madre de Dios es completamente superior a todo discurso» (*Ibíd.* 180).

Es un ATANASIO I, PATRIARCA DE ANTIOQUÍA, el que dice: «Oh, Madre de Dios y de nuestro Salvador Jesucristo, ¿quién hablará de las obras potentes del Señor? ¿Qué oído podrá comprenderlas? ¿Qué palabra podrá traducir dignamente lo que haya logrado comprender?» (Cfr. BOURASÉ, *Summa Aurea*, t. 5, 1128).

Es un SAN MODESTO, PATRIARCA DE JERUSALÉN, el que afirma: «El múltiple discurso de la sabiduría queda perplejo cuando intenta encarecer convenientemente este milagro viviente [María], que trasciende todo conocimiento de las criaturas intelectuales y racionales» (PG. 86, 3277).

Es un SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA el que confiesa: «Basta para tu gloria, oh admirable, el hecho de que no podamos celebrar con dignos enco-

(*) Juego de palabras en italiano: juntar "il figlio (=hijo) col giglio (=lirio, azucena)" (N. del T.).

mios tus prerrogativas» (PG. 51, 153). «Porque se le agotarían los siglos a quien quisiera ensalzar tus prerrogativas» (Ib., 183).

Es un SAN JUAN DAMASCENO el que afirma: «Aunque uno diga de Ti cosas innumerables, no llegará nunca a la alteza del tema» (PG. 96, 690).

Es un SAN PEDRO DAMIANO quien enfáticamente exclama: «¿Cómo la perecedera palabra de un mortal podrá ensalzar a Aquella de quien proviene la Palabra que permanece para siempre? ¿Qué lengua podrá encontrarse apta para repetir sus grandezas? Cuando queramos escribir las alabanzas de la Bienaventurada Madre de Dios, no encontraremos palabras suficientes para expresarlas, siendo, como son, desusadas e inauditas. Porque la singularidad de la materia excede la facultad de la palabra: "tollit enim facultatem sermonis materia singularis"» (PL. 144, 740-748). «Para exaltar como conviene sus glorias son insuficientes la fácil facundia de los retóricos, las sutiles argumentaciones de los dialécticos, los agudísimos ingenios de los filósofos. Y ¿qué maravilla que esta Virgen supere en sus alabanzas la posibilidad de la humana palabra, si Ella misma, con la excelencia de sus méritos, trasciende la misma naturaleza humana?» (PL. 144, 752).

Es el Abad ECBERTO DE SCHONAU el que se siente obligado a confesar: «Cosas gloriosas se han dicho de Ti, Madre de Dios, y sin embargo, todavía hay lugar para tus alabanzas; toda lengua balbucea a pesar de todo cuando te ensalza: "adhuc in tuis laudibus omnis lingua balbuit". No hay, en efecto, palabras o discursos en toda la creación bajo el cielo que basten para desplegar plenamente la amplitud de tu gloria» (PL. 184, 1013).

Es un SAN LORENZO DE BRINDIS el que afirma que su grandeza es inaccesible al entendimiento creado [10].

Con razón, pues, exclama SAN ANSELMO: «¡Oh mujer admirablemente singular y singularmente admirable!» (Or. 52; PL. 158, 955 c). Y no menos justamente llama la Iglesia a María SS. «Virgen singular», *Virgo singularis*.

Esta singularidad de María deriva como de fuente primaria de la singularísima misión que ha recibido de Dios, esto es, de la misión de Madre del Creador y de las criaturas. La singularidad de misión exigía en Ella la singularidad de privilegios, como la singularidad de un fin exige, lógicamente, la singularidad de medios aptos para obtenerlo.

3) *Importancia.*—Este principio de *singularidad* tan sólidamente fundado, es también aptísimo para resolver no pocas dificultades contra algunos privilegios marianos (por ejemplo, la Inmaculada Concepción, la Corredención. etcétera). Ha de tenerse, pues debidamente en cuenta.

---

(10) "Dicitur quod vix potest Deus pro dignitate ean experimere, quoniam infinitam hanc dignitatem omnes intellectus vix capere possunt" (*Mariale*, p. 375-6).

2. Principio de conveniencia.

1) *Naturaleza.*—Se suele formular de varios modos, más o menos completos. La formulación más completa me parece ésta: *Se deben atribuir a la Virgen SS. todas las perfecciones que convienen realmente a la dignidad de Madre, tanto del Creador como de las criaturas, de Mediadora entre el Creador y las criaturas y de Reina universal.*

Es necesario, para evitar equívocos, entender bien el sentido de esta fórmula. Cuídese, ante todo, de no confundir el principio de conveniencia con el pseudo-principio de *posibilidad*, propugnado recientemente por alguno como *regla de oro* de la Mariología, a saber: «Dios *pudo conferir* a la Virgen SS. algunos privilegios; por tanto, *se los confirió*» [11]. Justamente, en efecto, observa Gerson: «Cristo pudo dar a su propia humanidad y a su amadísima Madre muchas gracias gratuitas que de hecho no les dió, y sería contra la fe sostener que de hecho se las ha dado» (*Epistola Cancellarii Parisiensis de susceptione humanitatis Christi allegorica et tropologica*, Opera, París, 1605, t. I, col. 454). La razón hay que buscarla en la conocida distinción entre potencia de Dios *absoluta* y *ordenada*. Muchas cosas, en efecto, que pueden ser si se atiende a la potencia de Dios *absoluta*, son imposibles si se atiende a su potencia *ordenada*.

Se trata, pues —¡entendámoslo bien!—, de privilegios *convenientes*, no simplemente posibles (sea respecto a la potencia *absoluta* de Dios, sea respecto a la *ordenada*). Por ejemplo, Dios habría podido dar a su SS. Madre el don de la impasibilidad. Pero este don no era compatible con su cualidad de Corredentora del género humano.

Y se trata también —nótese bien este segundo esclarecimiento— de *real conveniencia*. Por eso dijimos en la formación del principio que hay que atribuir a la Virgen SS. todas las perfecciones que *realmente le convienen*. Y se comprende, porque Dios confirió a la Virgen SS. todo lo que era conveniente a su excelsa misión. Pero se nos puede preguntar: ¿Qué cosas, qué perfecciones convienen *realmente* a la Virgen? *Hoc opus, hic labor...*! No raras veces, en efecto —observa justamente Gerson—, «se pretende prescribir como conveniente a Dios lo que es conveniente sólo a nuestras cortas miras. Para proceder con seguridad hay que proceder del *hecho* a la *conveniencia* y decir: *Dios ha obrado así; luego esto era conveniente;* mientras, al contrario, no siempre se acierta cuando se establece el hecho partiendo de una *supuesta conveniencia*. Como ejemplo de tal razonamiento equivocado, Gerson presentaba el siguiente: «Jesús pudo conceder a su Madre desde el principio de su formación la

(11) I. Lahitton, *Theologiae Dogmaticae Theses*, t. III, p. 8, 10, 12. París, 1932. Si se siguiera tal principio se expondría la Mariología a las ridiculizaciones de los incrédulos, y a verdaderos errores.

plena y perfecta felicidad de los bienaventurados; más aún, esto era conveniente en virtud del principio de que los hijos están obligados a honrar a su madre. Luego Jesús lo ha hecho así. Y sin embargo, la conclusión de este razonamiento está contra las enseñanzas de la fe». Hay que distinguir, pues, entre la conveniencia de una cosa ya hecha (*convenientia rei factae*) y la conveniencia de una cosa por hacer (*convenientia rei faciendae*). La primera es siempre segura. La segunda, no siempre. Es necesario, pues, ser muy cauto antes de argumentar a partir de la simple conveniencia. Se podría incurrir en varios abusos. Y no faltan los ejemplos de tales excesos. Para argumentar a partir de la conveniencia, se debe tratar de *verdadera y real* conveniencia. Verdadera y real, es decir, conveniencia de parte de Dios, no sólo de parte nuestra, según nuestro pobre y limitado modo de ver.

Para asegurarse, pues, cuanto es posible, de que se trata de conveniencia *verdadera y real*, es muy útil distinguir netamente dos cosas, es decir, lo que la conveniencia *excluye* (aspecto negativo) y lo que la conveniencia *incluye* (aspecto positivo).

No se requiere un gran esfuerzo mental para comprender lo que la conveniencia *excluye*. No es conveniente: *a*) todo lo que contradice a cualquier verdad revelada, con tal que esa contradicción sea real y no sólo aparente (por ej., la Inmaculada Concepción y la Redención); *b*) todo lo que no puede conciliarse con la *condición terrestre* de la Virgen SS. (por ej., la agilidad de los Ángeles) o con su *sexo* (por ej., la administración de los Sacramentos), o con su *facultad de merecer* (por ej., la visión beatífica permanente, o tales ilustraciones que hicieran imposible la fe), o con *su perfección* (por ej., la contrición por pecados cometidos).

Crece, sin embargo, la dificultad cuando se trata de determinar lo que la conveniencia importa de *positivo*. Se puede considerar legítima una tal conveniencia cuando la conclusión se nos presenta en plena armonía con todo lo que sabemos ya con certeza acerca de la Virgen SS. y con el modo *ordinario* de actuar de Dios. En tal caso se tiene, por lo menos, una real *presunción*. Que puede convertirse en certeza si se le viene a añadir el piadoso consentimiento de los fieles y el apoyo de las fuentes de la Revelación.

Además, debe admitirse como bien fundada la conveniencia de aquello cuyo opuesto es realmente (no sólo en apariencia) inconveniente, conforme al dicho de S. Anselmo: «In Deo, ad quodlibet parvum inconveniens, sequitur impossibile» (*Cur Deus homo*, I, 10, PL. 158, 375). En tal caso no se trata ya de simple conveniencia, sino de algo más, de modo que una conclusión puede llegar hasta la *certeza*. Por ejemplo, del hecho de que Cristo tome como inseparable compañera a la Virgen SS. en la *adquisición* de todas las gracias, se sigue en virtud de la conveniencia, que debió tomarla como compañera también en la *distribución* de todas esas gracias, porque en lo contrario habría un ver-

dadero inconveniente. Y de hecho, los Pontífices y los teólogos modernos han deducido generalmente la cooperación de la Virgen SS. a la distribución de las gracias, de su cooperación a la adquisición de las mismas. Lo mismo se puede decir del privilegio de la Inmaculada Concepción. Tal privilegio convenía con certeza a la Virgen, porque su opuesto (el pecado) era enteramente inconveniente a su dignidad de Madre del Creador y de todas las criaturas.

En el caso en que lo contrario no sea inconveniente, el argumento tomado de la simple conveniencia, por sí mismo, no pasa ni puede pasar de los límites de la simple *probabilidad*.

Entendido así el principio de la conveniencia es legítimo [12], y ha tenido siempre y tendrá aún una amplia parte en la historia de la evolución legítima de la Mariología.

2) *Fundamentos.*—Este principio, en efecto, encuentra un fundamento solidísimo, además del uso constante de los teólogos, en la misma S. Escritura y en la razón. Dios no es como el hombre. Entre Dios y el hombre, tanto en el ser como en el obrar, hay una distancia enorme, infinita. El hombre *tiene* el ser; Dios, en cambio, *es* el ser. El hombre no pone la bondad en las cosas que ama, sino que la presupone. Dios, en cambio, en las cosas que ama no presupone la bondad: la pone. Consiguientemente, el hombre, antes de elevar a otro hombre a una dignidad u oficio, supone la *idoneidad;* Dios, en cambio, cuando eleva una de sus criaturas a una dignidad, a un oficio, la hace idónea para el mismo, concediéndole todas las cualidades, todas las gracias, todas las ayudas que la hacen idónea, apta para cumplir dignamente esa misión. Con razón el Doctor Angélico, exponiendo aquel texto del Apóstol que dice: «Dios nos hizo idóneos ministros del Nuevo Testamento» (II Cor., 3, 6), observa: «No sólo nos hizo ministros, sino también idóneos. Por tanto, por el hecho mismo de que Dios le constituyó ministro del Nuevo Testamento, le dió también la idoneidad para tal oficio, a menos que exista un impedimento por parte del sujeto que recibe» (*In Ep. II ad. Cor.*, c. 3). Y en la *Summa Theologica*, el mismo Angélico establece este principio: «Los que Dios elige para cualquier oficio son preparados y dispuestos por Él de modo que sean idóneos para el mismo» (*S. Th.*, III, a. 27, q. 5).

Si Dios obra siempre así con sus elegidos, con mayor razón debió obrar así con María, la Reina de todos los elegidos, la «Elegida» por antonomasia.

Esta razón adquiere mayor fuerza y evidencia cuando se considera que Dios extiende su Providencia aun a las cosas mínimas, aun al más imperceptible insecto. Si Dios no les proporcionase lo que les conviene para conseguir el

(12) Sin razón, pues, el P. Leloir (en la obra *La Médiation Mariale*, p. 79) rechaza enérgicamente el principio de *conveniencia* con el pretexto de que "jusqu'ici, il n'a guère servi qu'à favoriser l'introduction d'abus et à couvrir de ridicule la *Théologie Mariale*".

fin para el que existen, es decir, si no las hiciese idóneas para el mismo, sería, o porque Dios no las conoce en su singularidad (como algunos pseudo-filósofos han dicho), o porque le falta poder, o porque no quiere. Y las tres hipótesis son groseramente erróneas. Dios tiene una sabiduría infinita y práctica; es omnipotente; quiere también ese bien de las cosas, que consiste en su idoneidad para la obtención de su fin. Por tanto, si Dios hace idóneas aun las cosas más pequeñas, ¿cómo no hará lo mismo con las mayores, y de un modo particularísimo con la más grande entre las mayores, la Virgen su Madre?

La Virgen SS., en efecto, fué elegida por Dios desde la eternidad, para la altísima misión, oficio y dignidad de «Madre del Creador y de las criaturas». Debió, pues, conferirle todos los privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que la harían digna de tan gran misión. Ella debía ser, no sólo la Madre del Creador y de las criaturas, sino también la digna, más aún, la «dignísima» Madre del Creador y de las criaturas. Consiguientemente, es necesario atribuir a María todas las perfecciones que convienen realmente a la Madre del Creador y de las criaturas y que no repugnen a su condición de viador, de mujer, etc. Estas perfecciones deben ser aptas para hacerla «dignísima» de una tal misión. Están en ello comprometidos la sabiduría, el poder y el amor filial de Dios.

Si Dios no hubiese conferido a la Virgen todas las perfecciones y privilegios que debían hacerla «dignísima» Madre del Creador y de las criaturas, hubiera sido o porque Dios no supo, o porque no pudo, o porque no quiso. Pero esta triple hipótesis es evidentemente absurda. Dios es sapientísimo, y por tanto, sabía muy bien todo lo que se requería para tener una dignísima Madre del Creador y de las criaturas. Dios es poderosísimo, omnipotente, y por tanto, pudo perfectamente conceder a la Virgen SS. todo lo que necesitaba para el cumplimiento de su singularísima misión. Dios es óptimo, y por tanto, el amor filial hacia su Madre no le permitió negarle todo lo que había de hacerla dignísima de Sí mismo; tanto más, que el honor o el deshonor de la madre se refleja necesariamente sobre el hijo, dada la íntima e inescindible relación entre ambos. ¡Cuántas perfecciones, pues, cuántos privilegios debió volcar la mano de Dios sobre el cuerpo y sobre el alma de la que Él mismo había ensalzado a una tan alta y sublime misión, la más alta y sublime que se pueda jamás imaginar!

3) *Importancia.*—A la luz de este principio, operante, de un modo abierto o latente, en todo el desarrollo de la doctrina mariana, sólidamente bien fundado en la Escritura y en la Tradición cristiana, ¡cuán grande, singular y extraordinaria se nos presenta María! Ella es no sólo la Madre de Dios y del hombre. Es más, mucho más: ¡Ella es la «dignísima»!

3. PRINCIPIO DE EMINENCIA.

1) *Naturaleza.*—Se puede enunciar así: *Todos los privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que Dios ha concedido a los demás Santos, los ha debido conceder de algún modo (o en la misma forma, o en modo eminente, o en modo equivalente) a la Virgen SS.*

Expliquémonos. El que se adentra en el espléndido jardín de la hagiografía cristiana queda inevitablemente sorprendido no sólo por el número, sino por la admirable variedad de flores que han brotado y continuamente brotan en él. Como la luz ingrávida llueve sobre las cosas y hace brillar los colores donde toca, así la gracia divina, derramándose en los delicados cálices de estas místicas flores, suscita en ellas las más variadas maravillas. Los más diversos prodigios adornan con frecuencia el alba, la aurora, el mediodía y el ocaso de los más fúlgidos astros de la Iglesia, los Santos.

Ante esta maravillosa floración sobrenatural, surge la pregunta: todos esos dones que admiramos en los Santos, ¿se encontrarán también en María?

La respuesta no puede ser dudosa: todo lo que de bello, de bueno y de grande hubo en los Santos, se encuentra también en María, o en forma igual, o en modo eminente o en modo equivalente. En *forma igual* a la de otros Santos, aunque en mayor abundancia, se encuentran en la Virgen SS. todos aquellos dones que son compatibles con su sexo y con su condición, como son la gracia santificante con el cortejo de todas las virtudes, los dones y los frutos del Espíritu Santo, los nueve carismas o gracias *gratis datae*, especialmente el de los milagros, etc. De *modo eminente* se encuentran en la Virgen todos aquellos dones que eran incompatibles con su sexo o con su condición. Así, aunque la Virgen no haya sido sellada con el gran don del carácter sacerdotal (incompatible con su condición de mujer), tuvo, sin embargo, de modo eminente todo lo que ese carácter confiere: tuvo el más grande y singular poder sobre el cuerpo físico y sobre el cuerpo místico de Cristo, al ser Madre física del uno y madre espiritual del otro. Aunque la Virgen no haya tenido el don de lágrimas, concedido a algunos Santos, tuvo, sin embargo, en un grado incomparablemente superior al de cualquier otro Santo, un odio invencible a todo pecado, del que son expresión las lágrimas. Muchos dones, en fin, que florecen en la vida de muchos Santos, los tuvo la Virgen SS. de *modo equivalente*. No hubo, por ejemplo, en su nacimiento —en cuanto nos es dado saber— todos esos particulares signos portentosos que en el nacimiento de algunos Santos indicaban del modo más evidente su futura grandeza; pero hubo en la Virgen signos equivalentes, ya que Ella, desde el principio del mundo, había sido profetizada por Dios mediante profecías, figuras y símbolos con todo el brillo de su singular grandeza y magnificencia.

No hay, pues, nada concedido a los otros Santos que no haya sido concedido de algún modo a la Reina de los Santos.

2) *Fundamentos.*—Un primer fundamento del principio de eminencia podemos verlo en el *Magisterio eclesiástico ordinario.* Pío IX, en la Bula *Ineffabilis Deus*, afirma que Dios ha amado a la Virgen SS. «más que a todas las demás criaturas». Como el amor de Dios es un amor causativo, un amor no que supone, sino que pone —como dice el Angélico— la bondad en las cosas amadas por Él, «colmó a la Virgen SS. de la abundancia de todos los carismas del tesoro de la divinidad, mucho más que a todos los espíritus angélicos y a todos los Santos». Pío XI, en la Encíclica *Lux veritatis,* refiere el mismo principio y lo hace suyo: «Es Madre de Dios; luego cualquier privilegio concedido a cualquier Santo (en el orden de la gracia "gratum faciens") lo tuvo Ella más que todos los demás.»

Un segundo fundamento podríamos encontrarlo *en la S. Escritura,* y más precisamente, en las palabras del Ángel: «Ave, llena de gracia» (Lc. 1, 28). «Ave, llena de gracia —comenta S. Pedro Crisólogo—, porque la gracia que a cada uno es dada sólo en parte, se le ha dado a María en toda su plenitud» (*Serm.* 143, *De Annunt.* PL. 52, 583). Y S. Alberto Magno, a su vez: «Los otros Santos recibieron la gracia creada... en parte: Ella, en cambio, recibió la gracia creada plenamente, y la increada de modo singular» (*Mariale,* q. 154). Al Crisólogo y a S. Alberto Magno hace eco Sto. Tomás escribiendo: «Ave, oh llena de gracia... San Jerónimo [el pseudo-Jerónimo], exponiendo estas palabras en el *Serm. de Assumpt.,* dice: "Justamente se la llama llena de gracia, porque a los demás la gracia les es dada en parte, mientras a María se le da en toda su plenitud"» (III, q. 27, a. 5, respond.). Y añade inmediatamente la razón, enunciando el principio: «Cuanto más uno se aproxima al principio, en cualquier orden, tanto más participa del efecto de él. Por eso Dionisio [el pseudo-Dionisio] dice que los Ángeles, que son los más próximos a Dios, participan más que los hombres de la bondad divina. Ahora bien, Cristo es el principio de la gracia, autoritativamente según la divinidad, e instrumentalmente según la humanidad. La B. Virgen María fué muy próxima a Cristo según la humanidad, porque de Ella recibió Cristo la naturaleza humana. Consiguientemente debió recibir de Cristo más que los otros, mayor abundancia de gracia» (Ibd.).

Un tercer fundamento del principio de eminencia se encuentra en los *Padres y escritores de la Iglesia.* Comenzó a ser instintivamente aplicado —puede decirse— desde el s. II por el autor del *Protoevangelio de Santiago.* Del hecho de que la concepción del Bautista fué milagrosa y anunciada por el Ángel a sus padres, deduce el autor anónimo que también la concepción de María SS. debió ser milagrosa y anunciada por un Ángel a sus santos progenitores. Podrá

discutirse sobre la legitimidad de esta particular aplicación del principio, pero no sobre la clara percepción, desde aquel tiempo, de tal principio. Tanto más que lo encontramos también entre Padres y escritores insignes. Citamos solamente algunos.

BASILIO DE SELEUCIA razona así: «Si Dios ha dado a sus siervos una gracia tan grande como sanar a los enfermos no sólo con el tacto, sino con su sombra, ¿qué poder no pensaremos que hay en María? ¿No será un poder muy superior al que reside en todos los que le son inferiores? Es cosa de todos conocida. Si Pedro fué llamado *bienaventurado* y le fueron confiadas las llaves del reino de los cielos, ¿cómo no será llamada bienaventurada sobre todos Aquella a quien ha sido concedido dar a luz a Aquel a quien Pedro confesó? Si S. Pablo fué llamado *vaso de elección* porque exaltó en todas partes de la tierra el augusto nombre de Cristo, ¿qué vaso será la Madre de Dios? (Or. 39, *in Deip. Annunt.*, PG. 85, 448).

SAN SOFRONIO, volviéndose a la Virgen, exclama: «Tú superas todos los dones derramados por la munificencia divina en todos los demás» (*Hom. de Annunt.*, n. 25, PG. 87, 327 ss.).

Entre los escritores latinos son dignos de atención Eadmero, S. Bernardo, S. Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, Ricardo de S. Lorenzo, Pedro Auriol, S. Lorenzo de Brindis, S. Luis María Grignion de Montfort, S. Alfonso María de Ligorio, etc. (Cfr. ROSCHINI, *Mariologia*, t. I, pp. 361 ss., ed. 2). Todos ellos anunciaron de manera más o menos explícita el principio de eminencia. Es expresivo, no obstante su sabor secentista, el parangón de SAN LORENZO DE BRINDIS: «La Virgen SS. me parece aquella Pandora, aquella primera mujer imaginada por Hesíodo, formada por orden de Júpiter a la que dieron sus dones todos los demás dioses. Palas le dió la sabiduría; Venus, la belleza; Mercurio, la elocuencia; Apolo, la música, y así todos los demás dioses la enriquecieron con sus dones. Pues, así, digo, esta Mujer celestial fué adornada y colmada por Dios de todos los dones, virtudes, dotes y gracias de todos los espíritus celestes y de todos los Santos: de modo que no hay candor, esplendor o virtud que no brille en la Virgen gloriosa» (*Mariale*, 445). Ella fué saludada por el Ángel «llena de gracia».

Escribe muy bien a este propósito el Santo de MONTFORT, en una luminosa página de su clásico tratado:

«Dios Padre reunió en un lugar todas las aguas y las llamó mar; reunió en otro todas las gracias y las llamó María. Este gran Señor tiene un tesoro o almacén riquísimo en donde ha encerrado todo lo que hay de más bello, brillante, raro y precioso, incluso su propio Hijo; y este tesoro inmenso no es otro que María, a quien los Santos llaman el tesoro de Dios, de cuya plenitud son enriquecidos los hombres.

Dios Hijo ha comunicado a su Madre todo lo que Él adquirió mediante

su vida y su muerte, sus méritos infinitos y sus virtudes admirables, haciéndola tesorera de cuanto su Padre le dió en herencia; por Ella aplica sus méritos a sus miembros, les comunica sus virtudes y les distribuye sus gracias. Ella es el canal misterioso, el acueducto por donde Él hace pasar dulce y abundantemente sus misericordias.

Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que Él posee; en forma que Ella distribuye a quien Ella quiere, cuanto Ella quiere, como Ella quiere y cuando Ella quiere todos sus dones y sus gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos» (*Tratado de la verdadera devoción a la Virgen SS.*, nn. 23-25).

El principio de eminencia, en fin, está fundado sobre el mismo *primer principio*. En virtud de su Maternidad universal, la Virgen SS. es superior, evidentemente, a todos los Santos y es su Mediadora, su Reina. Y ¿cómo podría decirse superior a todos los Santos, su Mediadora y su Reina, si uno solo de ellos pudiera gloriarse de un privilegio o de un don del que Ella no estuviese adornada en alguna manera? Su misma dignidad de Madre universal, y consiguientemente, de Mediadora y Reina universal, incluye como título exigitivo todos los privilegios concedidos por la munificencia divina a todos los demás. Con razón cantó nuestro divino Poeta:

«... en Ti se reúne
cuanto hay de bondad en lo creado.»

(DANTE, *Paraíso*, XXXIII, 21.)

b) *Importancia.*—Es fácil intuir la fecundidad de este principio en virtud del cual todos los Santos —esas auténticas obras maestras de la gracia divina— nos sirven como de escala para saltar y alcanzar más fácilmente la vertiginosa altura de la que se alza entre los Santos como el monte entre los collados.

4. EL PRINCIPIO DE ANALOGÍA O SEMEJANZA CON CRISTO [13].

1) *Naturaleza.*—El principio de analogía o semejanza con Cristo suele enunciarse así: *A los distintos privilegios de la Humanidad de Cristo corresponden en la Virgen SS. privilegios análogos, conforme a la condición de cada uno* [14].

(13) Cfr. BOVER I., S. I., art. cit., pp. 26 ss.—CUERVO E., O. P., *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo*, en "Est. Mar." 2 [1943] 110-151.—ESTEVE E., O. Carm., *Analogía y proporción en la Mariología*, en "Est. Mar." 3 [1944] 55.

(14) Egregiamente ha cantado Filicaia:

Virgen hermosa en quien fijó sus ojos
el eterno Amor para dar una muestra de sí
que se parezca, mas que otra alguna, a su Autor."

Nótese bien, ante todo, las palabras: *privilegios análogos.* Se trata, pues, de sola analogía, no de univocidad. Los privilegios de la Humanidad de Cristo, que se siguen directamento de la unión hipostática, constituyen por sí mismos un elemento incomunicable. Por tanto, en los privilegios que se derivan más directamente de la unión hipostática, la analogía será siempre laxa e impropia. Por ejemplo, a la *adoración* de la Humanidad sacrosanta de Cristo corresponde en la Virgen SS. solamente una *veneración privilegiada,* que se llama exactamente culto de *hiperdulía.* Se tendrá, en cambio, una analogía más estricta y propia en aquellos privilegios que sólo de un modo *indirecto* se derivan de la unión hipostática. Por ejemplo, a la glorificación del cuerpo de Cristo corresponde una análoga glorificación del cuerpo de María.

Distíngase bien, además, entre *semejanza* e *igualdad.* Se trata aquí de simple semejanza, participada como por extensión, y no de igualdad. Esta semejanza está fundada, como indica la enunciación del principio, en la íntima relación que liga a la Virgen con la Humanidad sacrosanta de Cristo, verdadera obra maestra de Dios.

Se trata, en una palabra, de *analogía,* o sea, de *semejanza desemejante,* y más precisamente, de analogía de *atribución,* en cuanto que una misma cosa, significada por un mismo término, se dice de Cristo (analogado primario) principalmente, y de María SS. (analogado secundario) secundariamente y en orden a Cristo, es decir, con relación de dependencia y de subordinación a Cristo. No se pretende en absoluto, en virtud de esta analogía, hacer de María un *duplicado* de Cristo, repitiendo mecánicamente de Ella cuanto se dice de Él. Entonces se tendría, más bien que analogía, univocidad, y por tanto, confusión y error. Es necesario no perder nunca de vista la naturaleza de los dos analogados, Cristo y María, de modo que una misma cosa pueda decirse de ambos, pero de manera diversa, según su diversa condición. Así, la realeza de María no hace de la Virgen SS. una especie de rey secundario, con todos los poderes reales, al lado del Rey principal, sino que la hace Madre y Esposa del Rey de reyes. Así, por el hecho de que Cristo ha muerto para la Redención del mundo, no se sigue necesariamente que haya muerto también la Madre: la Redención se ha realizado sobre el Calvario con la muerte física de Cristo y con la muerte mística de María.

2) *Fundamentos.*—El principio de analogía encuentra un apoyo en el Magisterio eclesiástico, en la S. Escritura, en los Padres y escritores de la Iglesia y en el mismo primer principio.

Encuentra, ante todo, su apoyo, en el *Magisterio eclesiástico ordinario.* No raras veces han puesto de relieve los Sumos Pontífices la íntima e indisoluble unión de María con Cristo en su calidad de «adiutorium *simile* sibi» (ayuda *semejante* a Él). Hablan, en efecto, de la «perpetua comunidad de vida, en las

alegrías y en las lágrimas, entre Jesús y María» (León XIII, Encíclica *Magnae Dei Matris*); dicen de María que «vive la vida misma del Hijo» y que «quien considera devotamente a María, compañera del Hijo en los misterios de gozo, de dolor y de gloria, siente aparecer en viva luz la grandeza de la dignidad y los frutos del misterio de ambos» (León XIII, *Adiutricem populi*). S. Pío X exalta la semejanza entre Cristo y María en el merecimiento mismo de todas las gracias, diciendo: «Asociada por Cristo a la obra de la Redención de los hombres, nos merece, como suele decirse *de congruo*, lo que Cristo nos mereció *de condigno*» (*Ad diem illum*).

Tampoco faltan en la S. *Escritura* sólidos apoyos. La Virgen SS. se nos presenta en el Protoevangelio (Gén. 3, 15) indisolublemente unida a Cristo en la obra de la Redención, como nueva Eva al nuevo Adán. También se nos presenta indisolublemente unida en las bendiciones enunciadas por Isabel bajo la inspiración del Espíritu Santo: «*Bendita Tú*... y *bendito* el fruto de tu vientre» (Lc. 1, 42). La Virgen es proclamada *bendita* como Cristo.

Los *Padres y escritores eclesiásticos* encarecen de varios modos la singular semejanza entre Cristo y María. San Efrén el primero, pone de relieve la semejanza entre Cristo y María en la plena belleza y en la inmunidad de toda culpa: «Tú [oh Cristo] y tu Madre sois los únicos enteramente hermosos: en Ti, en efecto, oh Señor, no hay mancha alguna, ni mancha alguna hay en tu Madre» (*Carmina Nisibena*, ed. Bickell, Leipzig 1866, p. 40). Arnaldo de Bonavalle afirma que es «común la gloria del Hijo y de la Madre; o mejor, idéntica» (PL. 189, 1739). San Alberto M. enseña que la Virgen SS. fué para Cristo una «ayuda semejante a Sí mismo», «partícipe de su obra» (*Mariale*, p. 43). Otro tanto afirma San Buenaventura (*Serm. VI de Assumpt.* Op. 9, 704 s.).-La Virgen SS., según él, no sólo fué semejante a Cristo en la Pasión, sino también en el mérito, en el honor y en la gloria, o sea, en la asunción al cielo, en el imperio y en el dominio universal, en el oficio de abogado y en la distribución de las gracias (Cfr. Di Fonzo, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. V.*, Romae, 1938, pp. 35-40). Ambrosio Spiera, O. S. M., ha escrito que «es tanta la unión de la Virgen gloriosa con el dulcísimo Cristo, que las dignidades que convienen a Cristo por naturaleza, convienen a la Virgen por gracia... Consiguientemente, como Cristo dice por naturaleza: *Yo soy la luz del mundo*, así la Virgen gloriosa dice por gracia: *Yo soy la luz del mundo* (*Quadragessimale de floribus sapientiae*, sabb. post. Dom. IV Quadrag., serm. 32). Dionisio el Cartujano († 1471) afirma que la Virgen es *semejantísima* a Cristo *en todo*. «En todos los dones de naturaleza y de gracia, la purísima Madre era semejantísima al Hijo adorable, verdadero Dios» (*De praeconio et dignitate Mariae*, l. II, a. 19, Op., Tornaci 1908. p. 225 a). Y en otro pasaje indica la razón de tal semejanza diciendo: «Cuanto uno está más

próximo a otro, tanto es más semejante. Pero ¿quién más próximo a Cristo que su Madre? Nadie hay, pues, más semejante a Cristo que Ella» (l. c., p. 483 a). SAN LORENZO DE BRINDIS ilustró de un modo muy particular, en su riquísimo *Mariale*, el principio de la analogía. «María —escribe— fué por todos conceptos semejante a Cristo, como la luna es semejante al sol, como Eva es semejante a Adán: semejante en la predestinación, en la vocación, en la justificación, en la glorificación» (p. 350). Y en otro pasaje: «María es en todas las cosas semejantes a Cristo, cuanto a la naturaleza, cuanto a la gracia y cuanto a la gloria. Cuanto a la naturaleza, porque fué de la misma naturaleza de Cristo; cuanto a la gracia, porque también Ella fué santa, llena de gracia y de Espíritu Santo; y cuanto a la gloria, porque es semejante a Cristo como la luna es semejante al sol, como la reina es semejante al rey. *Astitit regina a dextris tuis.* Fué María semejante a Cristo en la predestinación, en el nacimiento, en la vida, en la muerte, en la resurrección, en la asunción, en la glorificación. Fué semejante, digo, en la predestinación, porque Cristo fué predestinado Hijo de María, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre; y por eso, juntamente con Cristo fué también predestinada María. Fué también semejante en el nacimiento, porque nació santa, como Cristo. Fué semejante en la vida, porque vivió santísimamente. Fué semejante en la muerte, porque murió sin culpa alguna. Fué semejante en la resurrección, porque resucitó gloriosa y ascendió al cielo, donde con suma gloria está sentada a la diestra de Cristo, exaltada sobre todos los coros de los Ángeles. Se la ha de defender semejante a Cristo también en la concepción, de modo que también Ella, como Cristo, fué concebida sin pecado, santa y llena de gracia, como el sol, la luna y las estrellas, a los que se la compara, fueron creados llenos de luz. Por eso la Iglesia, en la concepción y en la natividad de la B. Virgen, lee el Evangelio de la concepción y de la natividad de Cristo, a causa, digo, de la semejanza que hay entre ambos» (l. c., pp. 454 s.). SAN ROBERTO BELARMINO ilustra egregiamente el principio de analogía escribiendo: «Como la imagen que resulta en el espejo es semejantísima al que la produce y es producida sin trabajo de pintor y sin inversión de tiempo, así Cristo Niño nació de un solo impulso, semejantísimo a su Madre y sin trabajo de Ella o de la matrona y sin espacio de tiempo. Ningún hijo fué nunca tan semejante a su madre en los rasgos corporales, como Cristo a su Madre en la gracia y en la virtud. La Madre fué virgen perpetua, y el Hijo fué virgen perpetuo; la Madre fué sin pecado alguno, y Cristo no cometió pecado ni fué encontrado jamás dolo en su boca; la Madre fué llena de gracia, y el Hijo fué lleno de gracia y de verdad; la Madre fué humilde y mansa, y el Hijo fué manso y humilde de corazón; la Madre fué pobre de dinero y rica de merecimientos, y el Hijo se hizo necesitado por nosotros, aun siendo rico y estando en Él todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios. Finalmente, para dejar otras muchas cosas,

un día el Hijo dijo: *El que me ve a Mí, ve también a mi Padre;* otro tanto pudo decir de su Madre: El que me ve a Mí, ve también a mi Madre» (*Expian. in c. I Ep. ad Hebr., in Dom. Nativ.*; cfr. «Gregorianum», 21 [1940], 182).

Otro tanto enseñaron Montalbán, Suárez, Sarnano y especialmente Augusto Nicolás (Cfr. ROSCHINI, *Mariologia*, t. I, pp. 367 s., ed. 2).

El principio de analogía, finalmente, encuentra también un sólido apoyo *en el primer principio de la Maternidad universal.* La Virgen SS., en efecto, por razón de la Maternidad divina, viene a pertenecer intrínsecamente al orden hipostático, y viene, por tanto, a encontrarse, aunque de diverso modo, en el mismo orden en el que se encuentra Cristo su Hijo. Esto supuesto, es evidente que la semejanza analógica de orden reclama una semejanza analógica de privilegios. Además, cualquier hijo, digno de este nombre, se considera feliz al poder hacer partícipe a su madre en el mayor grado posible de los propios bienes y de los propios honores. Otro tanto, y con mayor razón, se puede y se debe decir de Cristo. San Bernardino de Sena ha llegado a decir que «para ser digna de concebir y de dar a luz a Dios, debía ser —por decirlo así— transportada a *una cierta igualdad* con el mismo Dios, a una medida en cierto modo infinita de perfección y de gracia» (*De Nativ., B. M. V.*, artículo único, c. 12).

La solidez de este principio, por lo demás, es bastante manifiesta, tanto si se le considera *a priori* como *a posteriori.* La Virgen SS. es la que se aproxima más que nadie al prototipo de toda perfección, a Cristo. Ella —para decirlo con el divino Poeta— es «el rostro que más se asemeja a Cristo» (DANTE, *Paraíso*, XXXII, 85). Es intuitivo. La luna es semejante al sol, al reflejar sus fúlgidos rayos. Y María, en el místico firmamento de la Iglesia, ¿no es quizá la argentada luna que refleja y transmite a la tierra los rayos del sol de justicia, Jesús? Ella es la Virgen hermosa «vestida del sol». La madre se parece por ley natural a su hijo. Y ¿acaso no es María la verdadera Madre de Cristo? Tanto más que todo hijo digno de este nombre se considera feliz de poder hacer partícipe, en la más amplia medida posible, a su madre, de todos sus bienes. La compañera en un trabajo, en una empresa, se asemeja siempre al acompañado. Y ¿acaso no ha sido María la inseparable compañera de Cristo en toda la ardua tarea de nuestra salvación? La esposa es semejante al esposo, por ser la «ayuda semejante a él» (Gén. 2, 18). Y ¿acaso no fué la Virgen SS. la esposa de Cristo en la regeneración sobrenatural de la humanidad? La reina es semejante al rey, porque en ella viene a reflejarse espontáneamente todo el regio esplendor. ¿Y acaso no es la Virgen SS. la Reina del Reino de Cristo?

Todo esto *a priori.* Pero también *a posteriori* se llega a la misma conclusión. En efecto, ¡cuánta semejanza hay entre Cristo y María! Predestinado el Hijo de modo enteramente singular, predestinada de modo enteramente singu-

lar la Madre. Preconizado el Hijo por los Profetas, preconizada también la Madre. Mediador el Hijo, Mediadora la Madre. Redentor el Hijo, Corredentora la Madre. Omnipotente por naturaleza el Hijo, omnipotente por gracia la Madre. Inmaculado el Hijo, Inmaculada la Madre. Virgen perpetuo el Hijo, Virgen perpetua la Madre. Lleno de gracia el Hijo —«et vidimus eum plenum gratiae» (Jn. 1, 14)—, llena de gracia la Madre: «Ave, gratia plena» (Lc. 1, 28). Manso y humilde de corazón el Hijo, mansa y humilde de corazón la Madre. Pobrísimo de bienes terrenos y rico de méritos el Hijo, pobrísima de bienes terrenos y rica de méritos la Madre. Traspasado el Hijo en el cuerpo por los clavos durante su tremenda Pasión, traspasada la Madre en el alma por la espada del dolor, durante su no menos tremenda Compasión. Singularmente exaltado el Hijo en el Cielo y sobre toda la tierra por su humillación, singularmente exaltada la Madre con la Asunción en cuerpo y alma al cielo. A la diestra del Padre se sienta el Hijo, a la diestra del Hijo se sienta la Madre, aclamada por toda la corte celestial. Como Cristo, también María es un prodigio más, un triple prodigio: en el orden de la naturaleza, de la gracia y de la gloria. De esta maravillosa semejanza podemos justamente concluir que de la misma manera que Jesús dice: «quien me ve a Mí, ve a mi Padre», así puede también repetir: «el que me ve, ve a mi Madre».

3) *Importancia.*—Según Bover (l. c., p. 28), el oficio propio y característico del principio de analogía no sería ya el de probar las prerrogativas marianas deduciéndolas de las de Cristo, sino el de determinar el *modo* como está en María una prerrogativa ya conocida. Francamente, nos parece demasiado poco. Creemos que el principio de analogía puede conducir al menos a una cierta *probabilidad* o presunción, es decir, dada la semejanza que existe entre Cristo y María (o lo que es lo mismo, en virtud del principio de semejanza), de una determinada prerrogativa de Cristo, se puede concluir, con fundamento, a la existencia en alguna manera de esa prerrogativa en María. Así, por el hecho de que Cristo ha subido al cielo en cuerpo y alma, puede deducirse con probabilidad (no con certeza), que en virtud del principio de semejanza entre Cristo y María, también la Virgen SS. ha sido asumida al Cielo en alma y cuerpo. Para llegar a la certeza es necesario recurrir a otras pruebas, a los otros principios, a la S. Escritura y a la Tradición, interpretadas por el Magisterio eclesiástico. Este nos parece el valor preciso del principio de analogía en sí mismo.

BREVE HISTORIA DE LA MARIOLOGÍA

1. Importancia.

La Mariología —como la Teología, de la que es parte no pequeña— ha unido siempre a la inmutabilidad objetiva de sus dogmas, una evolución subjetiva que ha permitido a la mente humana una penetración cada vez más clara y profunda de los mismos. La Revelación quedó cerrada con la muerte de los Apóstoles. No todas las verdades reveladas, sin embargo, habían sido propuestas a los fieles de un modo explícito, o no todas habían atraído la atención de los pastores y de los fieles de un modo tan particular como las que eran fundamentales. Sucedió, pues, con algunas verdades reveladas, lo que suele acaecer con algunas estrellas del cielo. Hay estrellas tan lejanas de nosotros, que su luz necesita siglos para llegar a la tierra. Hasta hace un siglo, las estrellas, luminosos habitadores de este mundo maravilloso, se calculaban en unos cientos de miles; en seguida se calculó su número en millones; hoy, gracias a telescopios gigantescos y a la fotografía, en billones. Crecen en proporción al perfeccionamiento de los telescopios y de la fotografía. Algunas estrellas recientemente descubiertas, aunque no habían sido percibidas antes, habían estado siempre en el firmamento. Cuando han sido percibidas no se trataba de nuevas creaciones de estrellas, sino de nuevas manifestaciones de estrellas ya existentes, siempre existentes desde su creación, en el firmamento. Así algunas verdades reveladas, especialmente mariológicas (p. ej., la Inmaculada Concepción, etc.), estuvieron siempre en el firmamento de la Iglesia, aunque no siempre fueron percibidas de un modo claro y distinto. Han tenido, pues, una legítima evolución mediante una creciente percepción, explicitación y formulación.

Seguir paso a paso, a través de los siglos, esta creciente percepción, explicitación y formulación de las verdades reveladas referentes a la Virgen SS. es la tarea específica de la historia de la Mariología. Ella ayuda no poco a ambientar y a facilitar así la comprensión de la exposición sistemática de la Mariología. Y por eso la anteponemos a esta última.

2. DIVISIÓN.

La historia de la Mariología puede dividirse en cuatro grandes períodos: edad antigua, medieval, moderna y contemporánea.

I. LA MARIOLOGÍA EN LA EDAD ANTIGUA (s. I-IX)

Este largo período de tiempo puede subdividirse en dos etapas:
1. De la edad subapostólica al Concilio de Éfeso (s. I-V); 2. Del Concilio de Éfeso hasta el fin de la edad patrística (s. V-IX).

1. DE LA EDAD SUBAPOSTÓLICA AL CONCILIO DE ÉFESO (s. I-V).

La primera onda mariológica comienza en la edad subapostólica y llega a su culmen con la definición de la Maternidad divina en el Concilio de Éfeso, año 431.

Tres son las principales ideas mariológicas puestas de relieve en este primer período de la historia de la Mariología, tanto en Oriente como en Occidente: la Virgen intacta, la Madre de Dios, la nueva Eva.

1) *En Oriente.*

La primera idea de María puesta de relieve por los Padres es la de Madre de Dios. Según S. Ignacio Mártir, Obispo de Antioquía († c. 110), Jesús, Hijo de Dios, fué verdaderamente engendrado, según la naturaleza humana, por María *(A los Efesios*, 7, 2). Según S. Justino Mártir (c. 110-165), Jesús, que es Dios, tomó de María la naturaleza humana y nació de Ella como hombre (Cfr. PG. 6, 327-422). S. Ireneo (c. 140-202), además de proponer esa doctrina, la prueba con argumentos de la S. Escritura y de la Tradición Apostólica (Cfr. *Adv. Haer.*, I, 10, 1; PG. 7, 550 ss.). Usaron el término Theotokos (probablemente después de S. Hipólito Romano), Orígenes y Pierio de Alejandría [1], discípulo de Orígenes, S. Pedro de Alejandría, Alejandro de Alejandría, Ático, Patriarca de Constantinopla; S. Efrén Siro, S. Proclo, Severino de Gabala, Eusebio de Cesarea, etc., hasta que fué solemnemente defi-

(1) Así lo afirma FILIPPO SIDONIO (Cfr. *Texte und Unters*, 5, 2. Cfr. PG. 18, 512). TIXERONT observa que el Códice Barocciano 142 atribuye a PIERIO un discurso *sobre la Madre de Dios* (Cfr. *Histoire des dogmes dans l'antiquité Chrétienne*. I, p. 49, nota 4, París, 1930). Sería éste el primer discurso conocido sobre la Virgen SS.

nido en el Concilio de Éfeso, a. 431, por obra principalmente de S. Cirilo de Alejandría.

La segunda idea, estrechamente conexa con la divina Maternidad, es la *virginidad perpetua* de María SS. San Ignacio Mártir afirma abiertamente la virginidad antes del parto *(A los Efesios*, 18, 2), y tiene una discreta alusión a la virginidad en el parto (l. c., 19, 1). Otro tanto S. Justino (PG. 6, 379, 382). San Ireneo afirma explícitamente la virginidad antes y en el parto, e implícitamente la virginidad después del parto (*Adv. Haer.*, III, 21, 1-10; IV, 33, 11; PG. 7, 946-954; 1080). La perpetua virginidad antes del parto, en el parto y después del parto es afirmada enérgicamente por Orígenes (in Mt. 10, 17). San Pedro de Alejandría es el primero en usar el apelativo —comunísimo después— de «la Virgen» para designar a María *(Ex libro de Deitate*, PG., 18, 511 A). Exaltan la perpetua virginidad S. Efrén, S. Epifanio, S. Juan Crisóstomo, Ático de Constantinopla, S. Gregorio Taumaturgo [2], Severiano de Gabala, etc.

La idea de María SS. *nueva Eva* puede encontrarse como en germen en S. Ignacio, según el cual, la economía de la salvación (o sea, el decreto de la Providencia de Dios para salvar a los hombres) implica que la Madre del Salvador sea una madre virgen. Este principio de la nueva Eva, formulado de un modo explícito por S. Justino, es desarrollado después por S. Ireneo, S. Metodio de Olimpia, S. Efrén, S. Epifanio, Cirilona Siro, S. Proclo, Teódoto de Ancira, etc. San Ireneo, sobre todo, desarrollando el concepto de nueva Eva, tiene una evidente alusión a la maternidad espiritual de María, puesto que afirma que «su seno regenera a los hombres en Dios» *(Adv. Haer.*, IV, 33, 11; PG. 7, 1080).

Además de esas ideas mariológicas básicas, comenzó a tratarse entre los Orientales la cuestión de la *santidad* de María SS. y de su *realeza*. El mismo Orígenes, aun reaccionando contra la infame calumnia de mujer de la calle con que algunos judíos y paganos del s. II habían intentado enfangar a la Purísima, y aun presentando a María adornada de toda virtud, modelo del sexo femenino, aun calificándola —el primero— de «toda santa», no halló repugnancia en admitir en Ella algunos defectos morales, pasajeras deficiencias en la fe, interpretando falsamente la profecía de Simeón «una espada atravesará tu alma» (Lc. 2, 34-35). Esta falsa interpretación fué seguida por S. Cirilo de Alejandría, S. Basilio, Anfiloquio de Iconio, etc. El que sobrepasó aquí todo límite fué el Crisóstomo. La inmunidad de María SS. de toda mancha de culpa es enseñada explícitamente por S. Efrén, en un opúsculo atribuído con sólida probabilidad a S. Atanasio (publicado por L. th. Lefort in «Le

(2) S. Gregorio Nisseno cuenta la aparición de la Virgen—la primera que se conoce—a S. Gregorio Taumaturgo († 270) (Cfr. *Vita S. Gregorii Thaumaturgi*; PG. 46, 902-912).

Muséon», 42 [1929], 197-275). San Proclo admite una intervención especial de Dios en la formación de su futura Madre, a fin de que fuese una criatura nueva, semejante a Adán antes del pecado *(Homil. V de Laudibus S. M.*, PG. 65, 71 M).

2) *En Occidente.*

Se distinguieron en este primer período S. Hipólito Romano (160-235), Tertuliano († 240), S. Cipriano († 258), S. Ambrosio (339-c. 397), S. Zenón de Verona († c. 372), S. Gaudencio de Brescia († después del 405), S. Jerónimo (349?-420), S. Agustín (354-430). Desde la mitad del s. IV se inicia y continúa ininterrumpida una cadena más o menos explícita de aclamaciones a la Realeza de María. Así, S. Efrén la llama «Reina de todos» *(Op.*, ed. Lamy, III, 575).

También entre los Padres y Escritores occidentales se encuentran las mismas ideas básicas.

Respecto a la *Maternidad divina*, se puede notar que Tertuliano la coloca en el centro de su Mariología, bastante amplia. San Hipólito Romano es probablemente el primero en usar el término —después clásico— de *Theotocos*, o sea, Madre de Dios (Cfr. los fragmentos editados por Renandot, ed. *Achelis*, frag. 1, p. 281). De todas maneras, enseña ciertamente toda la realidad contenida en el término «Theotocos». Tertuliano demuestra con la S. Escritura contra los valentinianos, la realidad física de la Maternidad divina *(De carne Christi*, cap. 17; *Adv. Praxeam*, cap. 27) por la que la Virgen puede ser llamada verdadera Madre de Dios. También S. Ambrosio, S. Agustín, S. Zenón y San Máximo exaltan a la «Madre de Dios».

Respecto a la *perpetua virginidad* de María SS., puede notarse, cómo para S. Hipólito Romano, María SS. es «la Virgen» por antonomasia (Cfr. *De Daniele*, IV, 39, ed. Bonwetsch, 347; ed. Achelis, 83; *De Pascha*, frag. Nicetae, ed. Achelis, 267, etc.). La perpetua virginidad de María es —si puede decirse— el punto central de la Mariología de S. Ambrosio. Otro tanto enseñan S. Zenón, S. Gaudencio, Sedulio, S. Agustín, y de un modo muy particular, S. Jerónimo, el primero y más poderoso apologeta de la perpetua virginidad de María SS. contra los herejes Elvidio y Joviniano.

Respecto, finalmente, a la idea de María *nueva Eva*, el primero en ponerla de relieve es, entre los Occidentales, Tertuliano, en el cap. XVII ss. de su tratado «De carne Christi», compuesto entre el 210 y el 212, afirmando entre otras cosas que «Dios reconquistó su imagen y semejanza, conquistada por el diablo, con una operación semejante» a la usada por el diablo (PL. 2, 827-828). San Cipriano es el primero en interpretar de modo claro y explícito en

sentido cristológico-mariológico el Protoevangelio (Gén. 3, 15) (Cfr. *Testim. Adv. Iudaeos*, l. II, c. 9; PL. 4, 732C-733A). San Ambrosio, además del notable paralelismo Eva-María, afirma que «la Virgen ha concebido la salvación de todos» *(Ep. 63 Vercellensi Ecclesiae*, n. 33, PL. 16, 1249). Desarrollando después este punto, habla de la maternidad espiritual y universal de María fundándola sobre la doctrina paulina del cuerpo místico de Cristo, puesto que por medio de María ha llegado a ser Cristo cabeza universal de la humanidad (PL. 16, 341-342). La idea de María nueva Eva se encuentra también en S. Zenón, Prudencio, S. Jerónimo y S. Agustín. Este, además —como San Ambrosio—, llega hasta la maternidad espiritual de María SS., llamándola «madre de los miembros de Cristo, que somos nosotros» *(De Virg.* PL. 40, 399).

En cuanto a la cuestión de la *santidad* de María, Tertuliano —cuando se inclinaba ya hacia el montanismo—, admitía en la Virgen SS. una cierta incredulidad, basándose en S. Mateo (12, 48). El Ambrosiaster seguía la interpretación de Orígenes sobre la espada de la duda *(Omil. II*, PG. 39, 44C s.). También S. Hilario y S. Zenón subrayan en María manifestaciones defectuosas, poco simpáticas. Netamente contraria, en cambio, es la posición tomada por San Ambrosio, S. Agustín y S. Jerónimo. S. Ambrosio presenta a la Virgen como el prototipo de las vírgenes, trazando de Ella un sugestivo retrato moral *(De Virginibus ad Marcellinam*, l. II, c. 2, n. 6-18; PL. 16, 208B s.). En San Agustín llega a su culmen la exaltación de la santidad de María y de su completa inmunidad de cualquier mancha de culpa *(De natura et gratia*, c. 36, n. 42; PL. 44, 267). S. Jerónimo presenta a la Virgen «siempre en la luz, nunca en las tinieblas» (Cfr. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, t. 26, col. 1094).

Respecto a la *Realeza* de María, Prudencio († c. 408) y Sedulio († 430?), S. Jerónimo y S. Agustín se limitan a las expresiones de Madre del Señor. Son los primeros balbuceos en Occidente de la diadema regia de María.

Los principales motivos por los que la Mariología no tuvo en este primer período un mayor desarrollo, parecen estos tres: 1) las casi continuas persecuciones de aquel primer período, tanto en Oriente como en Occidente; 2) la atención de los Padres ocupada casi exclusivamente por la figura de Cristo, punto central de la doctrina cristiana; 3) los errores directamente cristológicos de aquellos tiempos, como el docetismo, el gnosticismo, etc. Para los *Docetas*, el Cuerpo de Cristo no habría sido más que una apariencia (griego *dokein*, esto es, parecer, semejar), una especie de fantasma sin ninguna relación física con nuestro cuerpo. Este error, señalado ya por S. Juan, amenazaba el fundamento mismo de la fe cristiana negando la realidad de la humanidad de Cristo y su descendencia davídica, y, por tanto, negaba indirectamente también la Maternidad divina.

Para los *gnósticos*, Cristo no habría sido más que un *eón*, es decir, uno de los intermediarios metafísicos entre Dios y el hombre, una emanación del po-

der infinito de Dios. Estos errores cristológicos, al destruir directamente el verdadero hombre, el verdadero Dios, el verdadero Redentor, comprometían también indirectamente en María la cualidad de Madre, de Virgen, de nueva Eva asociada al nuevo Adán en la redención del mundo. De aquí la necesidad para los Padres de insistir en la verdadera Maternidad divina, la virginidad y la nueva Eva. Era el contraveneno. Contra los *docetas*, que negaban la verdadera humanidad de Cristo, los Padres opusieron la real Maternidad de María, que lo concibió y lo dió a luz. Contra los *arrianos*, que negaban la verdadera Divinidad de Cristo, los Padres opusieron su nacimiento virginal, prodigioso, señal evidente de su trascendencia divina. Frente al falso concepto de mediador y la multiplicidad de mediadores (los eones), los Padres opusieron el plan divino de vindicta sobre el demonio, en el que al nuevo Adán, el único Mediador perfecto para reconciliar a Dios con los hombres, está asociada la nueva Eva, en oposición al primer Adán y a la primera Eva, que habían separado con su pecado a los hombres de Dios.

2. Del Concilio de Éfeso al fin de la edad patrística (s. v-ix).

1) *En Oriente.*

Se distinguieron en este segundo período Teódoto de Ancira († antes del 446), Basilio de Seleucia († después del 458), Hesiquio de Jerusalén († c. 451), Antípatro de Bostra († d. 451), Crisipo de Jerusalén († 479), S. Leoncio de Bizancio (c. 485-543), S. Román el Cantor († c. 550), Abraham de Éfeso (hacia la mitad del s. vi), Anastasio I, Patriarca de Antioquía († 599); S. Modesto, Patriarca de Jerusalén († 634); S. Sofronio de Jerusalén († 638), Juan de Tesalónica († c. 649), S. Germán, Obispo de Constantinopla (c. 635-733); S. Andrés de Creta († 740), Juan de Eubea († c. 750), S. Juan Damasceno († c. 749). El concilio de Éfeso (a. 431), con la definición de la divina Maternidad de María SS., confirmada por el Concilio de Calcedonia (a. 451), levantó una oleada de entusiasmo por la Virgen SS. y suscitó una verdadera floración de panegíricos en alabanza de sin igual dignidad y de los singulares privilegios que ésta lógicamente exigía. En proporción al conocimiento infinitamente complejo de la única persona —y divina— del Hombre-Dios, Cristo Jesús, progresó el conocimiento de su augusta Madre, la que había concebido y dado a luz al «Verbo hecho carne».

En este segundo período, en el que dominan los autores de homilías, además de las tres ideas básicas destacadas en el primer período, se da la penetración de otras cuatro verdades: la Inmaculada, la Asunción, la Mediadora, la Reina del universo.

Teódoto de Ancira nos presenta a María SS. como «comprendida en el sexo femenino, pero exenta de su malicia; virgen inocente, sin mancha, inmune de toda culpa, intemerata, sin mancha, santa de alma y cuerpo, lirio entre los espinos» (PG. 77, 1427). Análogas expresiones emplea Hesequio, que la presenta inmune hasta del «fomes» de la concupiscencia (PG. 93, 1466). Lo mismo afirma Atanasio I, Patriarca de Antioquía (PG. 89, 1377). S. Sofronio habla, el primero, de una gracia «prepurificante», es decir, *preservativa (Or. II in Deip.*, 18, 19; PG. 87, 3248). S. Germán presenta a la Virgen como «prenda tomada por Dios» desde el primer instante de su existencia en el seno de su Madre *(In Praes. Deip.*, I, PG. 98, 299). La muerte no fué en la Virgen efecto del pecado *(In Dorm. Deip.* I, 346): Ella estuvo inmune del «fomes» de la concupiscencia (Ib., 246). San Andrés de Creta presentaba a la Virgen como primicia de la humanidad restaurada, que deflejaba en su persona la belleza primitiva *(Hom. I in Dorm. Deip.*, PG. 97, 814-815). Excluye en Ella la muerte como efecto del pecado original (l. c., 1051). Juan de Eubea alude bastante claramente a la santidad inicial de la Madre de Dios *(Serm. in Concep. S. Deip.*, PG. 1463-1466) y supone ya existente —en el s. VII—la fiesta de la Concepción de María SS. San Juan Damasceno tiene expresiones suficientemente claras en favor de la preservación de María SS. de la culpa original. San Modesto de Jerusalén, en su *Encomio de la B. Virgen*, habla de la muerte y de la anticipada resurrección y Asunción de María SS. (PG. 86, 3312; 3289C) y expone varias razones de ello. Lo mismo S. Germán, S. Andrés de Creta, y sobre todo S. Juan Damasceno, que supera a todos en el exponer las diversas razones de la Asunción.

Insisten sobre el primer aspecto de la Mediación (la cooperación a la Redención o sea, a la adquisición de las gracias como nueva Eva), Teódoto de Ancira, Basilio de Seleucia, Hesiquio (según el cual la Virgen SS. «ofreció la oblación no por sí, sino por el género humano», PG. 93, 1470), Antípatro de Bostra, Crisipo, S. Anastasio I, S. Modesto, S. Sofronio (según el cual, por la Virgen SS. «es dada la alegría (o sea, la gracia) no sólo a los hombres, sino aún a las virtudes superiores», PG. 87, 3241), S. Germán (que la llama «Unidora de los que estaban divididos» PG. 98, 318) S. Andrés de Creta (que le atribuye «la unión del género humano a Dios», PG. 97, 1108B), Juan de Eubea y S. Juan Damasceno. Insisten, en cambio, en el segundo aspecto (la cooperación a la distribución de todas las gracias) S. Sofronio (para el cual María SS. se ha convertido en la «fuente de la misericordia», PG. 87, 3846; «único auxilio de los hombres», Ib. 2255), S. Germán (para el cual la Virgen «es fuente perenne que derrama sus aguas sobre todos», PG. 98, 322; «el único intercesor *necesario* ante Dios», PG. 98, 379, etc.), S. Andrés de Creta, S. Juan Damasceno, etc.

Leoncio de Bizancio llama a María SS. «Reina», «la Santa Reina» *(Adv.*

Nestorianos, l. III, c. 9, PG, 86, 1641). También el pseudo-Metodio del s. VI llama a María SS. «verdaderamente Reina» *(De Simeone et Anna*, PG. 18, 359). San Román el Cantor pone en labios de María SS. estas palabras: «Yo soy la Reina del mundo: desde el momento en que pusiste en mi seno la potencia soberana, tengo el dominio sobre todas las cosas» (Cfr. PITRA, *Anal. Sacr. Spicil. Solesm.*, París, 1876, t. I, p. 515). Celebran también la realeza de María: Juan de Tesalónica, S. Modesto de Jerusalén, S. Sofronio, S. Máximo Confesor, el pseudo-Atanasio, y de modo particular S. Andrés de Creta, S. Germán, S. Juan Damasceno y Juan de Eubea. Merece ser destacado S. Juan Damasceno († c. 749), llamado «Crisorros» (=el que derrama oro). Él efectivamente, ha vertido mucho oro en el campo mariano, dándonos por primera vez, una Mariología substancialmente completa, sobre todo para su tiempo, tanto en el *De fide Orthodoxa* como en sus diversos sermones e himnos marianos. Utiliza los apócrifos con discreción. La purificación que admite en María SS. en el día de la Anunciación por medio del Espíritu Santo *(Homil I in Dormit.*, PG. 94, 835), si se confronta con otros pasajes del mismo Sto. DOCTOR, se ve que la entiende, evidentemente, no como una purificación del pecado original, sino como un progreso de María SS. en la gracia y en la santidad (Cfr., por ej., PG. 96, 664, 665; 676, 731, 852). Pero el mérito principal del Damasceno nos parece el celo desplegado en la defensa de las imágenes contra los iconoclastas (Cfr. PG. 95, 309; 94, 1201; 98, 147). Él proporcionó a los escolásticos la base para una teoría completa sobre el culto mariano.

Para completar la historia de la Mariología en Oriente parece conveniente añadir algo sobre las ideas mariológicas de los nestorianos y de los eutiquianos (Cfr. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentum*, t. X, 269-274; 567-574).

Los *nestorianos*, fieles al error de Nestorio, defendieron y continuaron defendiendo que la Virgen SS. ha de llamarse propiamente *Madre de Cristo, Madre del Señor*, pero no *Madre de Dios*, simplemente porque así se daría a entender que es Madre de la Divinidad, o del Padre o del Espíritu Santo. No obstante, los nestorianos tienen una veneración tal por María SS. que Badger los llama «Mariólatras» (BADGER, G. P., *The Nestorians and their rituales*, Londres, 1852, t. II, p. 70). Aun rechazando la Maternidad divina respecto a Cristo, los nestorianos no tuvieron dificultad en admitir la maternidad espiritual de María SS. respecto a los cristianos. El mismo Nestorio, en efecto, no tuvo dificultad en llamar a María «Madre de la naturaleza humana, por medio de la cual ha sido justificado el género humano» (Cfr. LOOFS, *Nestoriana*, p. 349, 324-326, Halle 1905)[3].

(3) El autor anónimo de la *Expositio officiorum Ecclesiae* expone así el paralelismo antitético Eva-María: "Como Eva fué la causa de la caída de Adán—conforme exclamó: *ipsa decepit me*—, así ahora María es causa del resurgimiento de Adán: porque

La perpetua virginidad ha sido afirmada también siempre por los nestorianos, tanto antiguos como recientes (Cfr. BAB. MAGNO, *De Unione*, p. 91, 152-153). En los libros litúrgicos se la llama también a veces *siempre Virgen* (Cfr. BADGER, G. P., o. c., t. II, p. 51 ss., 71). Bajo el influjo de S. Efrén Siro, los nestorianos llaman a María con frecuencia *santa, inmaculada, un segundo cielo lleno de pureza*. El himnógrafo G. Warda (s. XIII), en el poema sacro en honor de la Madre del Señor, no sólo ensalza la suma santidad de la Virgen, sino que tiene también evidentes alusiones a la Inmaculada Concepción [4].

Respecto a la *Asunción* corporal, los nestorianos siguen comúnmente la narración del Apócrifo del pseudo-Juan; algunos, en cambio (por ej., el autor de la *Expositio officiorum Ecclesiae)*, enseñaron la gloriosa resurrección y asunción de María SS.

Los *monofisitas*, secuaces de Eutiques (que admitía la unión *in natura)*, no obstante su error acerca de la Encarnación, han continuado alimentando la máxima veneración por la Virgen Madre de Dios, como aparece especialmente en sus libros litúrgicos, como los *Theotokia* (Preces a la Madre de Dios). Los abisinios, aunque también monofisitas, han llegado hasta a disputar entre sí si María debe o no ser adorada, como se adora la cruz, a causa de la íntima unión con su divino Hijo (Cfr. BOLOTOV, *Qualche pagina della historia ecclesiastica dell'Etiopia*, Roma 1890 (trad. del ruso), p. 36, 78-79). Hay egregios pasajes sobre la excelsa dignidad de Madre de Dios, entre los que merecen destacarse los de Abraham, monje de Tiberíades, Abu Raith de Takrit, Isaías y Juan hijo de Zacarías, Severo Obispo de Aschmonin, Isa hijo de Zara, Ebuassalo (Cfr. RENAUDOT, *Coll. Lit. Or.*, t. II, p. 236).

Respecto a la santidad de María, en los libros litúrgicos Jacobitas se encuentran pasajes que parecen favorables y pasajes que parecen adversos. En los libros litúrgicos de los Armenios se llama a la Virgen SS. «paraíso plantado por Dios», «campo libre de las espinas del pecado» (Cfr. *Laudes et hymni ad sanctissimae Mariae Virginis honorem ex Armenorum breviario excepta*, Venetiis 1877, p. 6; 12, 76, 80). Entre los teólogos sirios monofisistas que han enseñado claramente la perpetua santidad de María, merecen ser enumerados Severo Antioqueno (Cfr. *Homil. cathedralis, LXVII, De Sancta Maria Deipara,*

---

dió a luz al que le redimió. Y como aquélla [Eva] mostró a Adán el árbol de la muerte y se lo dió a comer, así ésta [María] mostró a Cristo, el árbol de la vida brotado de Ella, le dió sus frutos y le hizo revivir" (Ed. *Connolly*, t. II, p. 117).

(4) Dice, en efecto, que la Virgen "fué santificada desde el seno, y elegida desde el vientre para que fuese domicilio, habitación, reposo, torre, palacio, trono del Dios siempre vivo" (Cfr. BADGER, o. c., t. II, pp. 51-52). Y en otro himno: "Sólo María escapó al universal diluvio del pecado y permaneció intacta, como en otro tiempo el vellocino de Gedeón". Lo mismo afirma el Patriarca de los Caldeos unidos, refiriéndose a los disidentes (Cfr. *Pareri dell'episcopato cattolico sulla definizione dommatica dell'Inmacolato concepimento della beata Vergine Maria*, Roma, 1851-1854).

ed. M. Briére, en *Patr. Or.*, t. VIII, p. 350, 364; versión latina MAI, *Spicilegium Romanum*, t. X, P. I, Roma 1844, p. 212 ss.) y Juan Birtense (Cfr. BAUMSTARK, A., *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschelafen der allerseligsten Jungfrau*, en «Oriens Christianus», 1905, p. 121). Jacobo de Sarug tiene algunas aserciones que parecen favorables [5]; pero tiene también alguna otra evidentemente contraria [6]. Dígase lo mismo del teólogo sirio Bar Salibi (Cfr. *Commentarii in Evangelia*, ed. Sedlacek, t. I, p. 55) y varios teólogos coptos, como Severo de Aschmonin (Cfr. *Hist. des Conciles*, ed. L. Leroy, en *Patr. Or.*, VI, p. 547-548), Juan ibn Sabba (Cfr. *Margarita pretiosa*, ed. Périer, en *Patr. Or.*, XVI, p. 713) y armenios como Nerses Gracioso (Cfr. *Opera*, t. II, p. 62-63).

Respecto, finalmente, a la Asunción, las narraciones apócrifas sobre el tránsito, difundidas entre los coptos, la enseñan expresamente, admitiendo su gloriosa resurrección, sucedida el 9 de agosto, doscientos seis días después de su muerte. La narración siríaca y la etiópica dependen del pseudo-Juan, mientras que la arábiga admite de modo bastante claro la resurrección de la Virgen. La recensión armenia, en cambio, es dudosa.

2) *En Occidente.*

Se distinguieron en el ensalzar a la Virgen S. Pedro Crisólogo († c. 450), S. Máximo de Turín († d. de 465), S. Fulgencio de Ruspe († 532), S. Eleuterio de Tournai († 531 ?), S. Gregorio de Tours (538-594), Venancio Fortunato (c. 530-601) y S. Ildefonso de Toledo († 669).

Afloran, más o menos, los mismos problemas mariológicos debatidos en Oriente.

Planteada, y a nuestro modesto parecer suficientemente resuelta por S. Agustín la cuestión de la inmunidad de María SS. de la culpa original, ésta encuentra tímidas y vagas aserciones en S. Pedro Crisólogo, en S. Máximo de Turín, que habla de «gracia original», en María, en S. Fulgencio y en Venancio Fortunato.

---

(5) "Si hubiese habido en su alma cualquier mancha o defecto, Dios se habría escogido seguramente otra Madre que fuese inmune de toda mancha" (Cfr. ARBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi, Batuarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Lovaina, 1867, p. 223). Y en un himno inserto en el oficio ferial de los Sirios se dice: "Salve, ¡oh justicia nunca quebrantada!) (*Officium feriale Syrorum*, Roma, 1853, p. 292). Jacobo de Sarug, no exibe aún a la Virgen—¡cosa extraña entre los PP. de la Iglesia!—de los dolores del parto (Cfr. ARBELOOS, o. c., pp. 196, 287).

(6) Afirma, por ejemplo, no raras veces, que el Espíritu Santo descendió sobre María en el día de la Anunciación para purificarla, de modo que *en aquel día* la hizo como Adán y Eva antes de la culpa (*Carmen I, De Beata Virgine*, en ARBELOOS, o. c., pp. 239-245); que fué purificada como S. Juan (o. c., 225).

El primero en Occidente en hablar explícitamente de la Asunción corpórea de María SS. es S. Gregorio de Tours, en su libro *De Gloria Martyrum*, c. 5 (PL. 71, 708). Probablemente también Venancio Fortunato, su contemporáneo y amigo, cantó a la Asunción corpórea (Cfr. *Miscellanea*, l. II, carmen VII, PL. 88, 281). Hacia el s. VII, junto a las fiestas de la Anunciación, de la Purificación y de la Natividad, se introduce en Occidente la fiesta de la *Dormición*, convertida después en Asunción.

Tienen insinuaciones más o menos claras sobre la Mediación de María SS., bajo el aspecto de María nueva Eva, S. Pedro Crisólogo, S. Fulgencio y Venancio Fortunato. Es digna de notarse la invitación que hace S. Ildefonso a su adversario judío: «Ven conmigo a esta Virgen, para no precipitarte sin Ella en el infierno» (PL. 96, 69).

Dan, finalmente, a la Virgen el título de «Señora» S. Pedro Crisólogo, S. Gregorio M. y Venancio Fortunato, el cual —si fuera realmente el autor de la «laudatio Mariae»— sería el primer poeta de la Realeza de María. También S. Ildefonso de Toledo es insigne ensalzador de la Realeza de María.

II. LA MARIOLOGIA EN LA EDAD MEDIA (s. IX-XVI)

En el Medioevo —ha escrito Noyon— María se encuentra en todas partes: en la liturgia, en la oración, en la predicación, en la literatura, en el arte. A esta floración han contribuído más que nadie las Ordenes religiosas (Franciscanos, Dominicos, Siervos de María, etc.). Todos, o casi todos, pusieron a la Virgen junto a su cuna; todos —como por lo demás el clero secular y los mismos fieles— quisieron estar protegidos bajo su manto (Cfr. *Dict. Apol.*, t. III, col. 314). Todo esto en Occidente. El Oriente, en cambio, permanece más o menos estacionario con pródromos de decadencia.

También esta edad puede subdividirse en dos períodos: 1) Desde el fin de la edad patrística, a S. Bernardo (s. IX-XII); 2) Desde S. Bernardo al Protestantismo (s XII-XVI).

1. Desde el fin de la edad patrística a S. Bernardo (s. IX-XII).

1) *En Oriente.*

Es un período de incipiente decadencia. Pertenecen a este período S. Tarasio († 806), S. Teodoro Studita (759-826), Epifanio Monje (s. VIII-IX), S. José

el Himnógrafo († 886), Focio († 891), Jorge de Nicomedia († 860), Teognoste († 890), Teodoro Abukurra († c. 820), Simeón Metafraste (859), Niceta David († 890), León Emperador († 911), S. Eutiquio, Patriarca de Constantinopla († 917); Cosme Vestitor (s. x), Pedro de Argo († d. de 920), S. Juan el Geómetra, Juan Mauropus (s xi), Jacobo Monje (s. xi), Teofilacto Arzobispo de Bulgaria († d. 1107).

Los principales problemas mariológicos de este período son: la Inmaculada, la Asunción, la Mediadora, la Reina del Universo. La antigua doctrina, en torno a estas verdades mariológicas, no sólo se conserva pacíficamente, sino que se consolida y determina cada vez más. Enseñan en términos más o menos claros, la inmunidad de María SS. de la culpa original S. Tarasio, S. Teodoro Studita, Epifanio Monje, S. José el Himnógrafo, Focio, Jorge de Nicomedia, Teognoste, Niceta David, León el Sabio Emperador, S. Eutimio de Constantinopla, Pedro de Argo, Juan el Geómetra, Miguel Psellos, Juan Mauropus, Juan Furnes, Teofilacto de Bulgaria, Teodoro Prodromos, etc.

Enseñaron la Asunción corpórea S. Teodoro Studita, Epifanio Monje, Teognoste, Teodoro Abukurra, Simeón Metafraste, León el Sabio Emperador, Juan Mauropus, etc.

Es digno de mención en la literatura mariana de este período el «Libro del tránsito de la B. Virgen», quizá del s. x, donde se narran muchos milagros de María SS. (Cfr. Rops, D., *I Vangeli della Vergine*, p. 154 ss.). Puede considerarse como la primera compilación —que yo conozca— de milagros de la Virgen SS., preludio de las numerosas que florecerán por los siglos xii-xiv en Occidente.

2) *En Occidente.*

La Maternidad divina estaba definida ya. La virginidad perpetua se guardaba también como una creencia intangible, si se quería salvar la integridad de la fe: «integra fide credendum est» (Gennadio, *De Eccles. dogm.*, 69). Es notable sobre este asunto el *Liber de Virginitate perpetua S. Mariae adversus tres infideles* (PL. 95, 51-110), de S. Ildefonso de Toledo († 669). Quedaba aún en discusión, en relación a la perpetua virginidad de María, un detalle bastante delicado: el modo como se verificó el parto virginal. Si Cristo salió milagrosamente el seno de María, como atravesó más tarde la puerta cerrada del Cenáculo; o si, salva la virginidad de su Madre, nació de un modo ordinario. Discutieron sobre ello Retrammo y Pascasio Readberto. San Fulgencia (Ep. XVII, 27) parece preferir el segundo modo, mientras S. Máximo de Turín (Serm. LIII, PL. 57, 638), S. Ildefonso (l. c., 61) y S. Gregorio M. (In Ec. homil. XXVI, 1), parecen favorecer el primer modo. Comienzan a percibirse los primeros bal-

buceos del dogma de la Inmaculada Concepción. Así, Aimone d'Alberstadt (859) afirma que Dios creó a la Virgen SS. de tal manera que la hizo nacer más allá de todo influjo de la concupiscencia *(Homil. in Solem. perpetuae V. Mariae,* PL. 118, 765); Pascasio Radberto († c. 860) deduce de la inmunidad de culpa original de la Virgen su parto sin corrupción y sin dolor *(De partu Virginis,* PL. 20, 1369; 1373); Fulberto de Chartres († 1028) reconoce la presencia de la Virgen «desde el principio de su creación» *(In ortu almae Virginis,* Serm. IV, PL. 141, 326).

Respecto a la santidad de María SS. después de la escueta afirmación de S. Agustín, llegamos a S. Cesáreo de Arlés († 543), que afirma que la Virgen Santísima perseveró «sin el contagio o mancha del pecado» (Serm. CCXLIV, 1, PL. 39).

El período que va del s. IX al XII se caracteriza por las discusiones en torno a la Asunción corpórea de María SS. Los teólogos se dividen en dos grupos: los *agnósticos,* capitaneados por el pseudo-Jerónimo (entre los cuales están Adamanus, S. Beda, Pablo Diácono, el pseudo-Ildefonso, etc.); y los *favorables,* capitaneados por el pseudo-Agustín (entre ellos, Abón de S. Germán, Fulberto de Chartres, Erberto de Losinga, Honorio de Autún, Ricardo de San Víctor, etc.). Los primeros, aun evitando la negación de la Asunción corpórea, manifiestan más o menos claramente su incertidumbre; los segundos, en cambio, se muestran abiertamente favorables. El tratado de la Asunción del pseudo-Agustín es indudablemente el mejor trabajo mariológico de esta época (Cfr. QUADRIO G., S. D. B., *Il Trattato «de Assumptione B. M. V.» dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina,* Roma 1951). Después de un período de oscilaciones entre ambas partes, los secuaces del pseudo-Agustín terminan por prevalecer hacia fin del s. XI sobre los del pseudo-Jerónimo, de modo que la Asunción corpórea de María SS. comenzó a hacerse sentencia común.

También la Realeza de María hacía no pequeños progresos. Así, el pseudo-Agustín —quizá Ambrosio Autperto— esboza el primero (precediendo nueve siglos a Suárez) las características de la Realeza de María, destacando su cualidad de Madre y Esposa del Rey de reyes (*Serm. 208 in fest. Assumpt.,* PL. 39, 2131, entre las obras de S. Agustín). Alcuino († 804) compone fervorosos poemas a la «Reina de nuestra salud» (*Carm. 143,* PL. 101, 771), «a la Reina Madre de Dios» (c. 134, l. c. 760). El autor del célebre discurso sobre la Asunción empieza invitando a las hijas de Jerusalén a contemplar a la «Madre del Señor coronada con la Real diadema de gloria con que la coronó su Hijo en el día de la alegría de su corazón, en el día de su gloriosa Asunción a los cielos» (PL. 95, 1490). El fundamento de tal realeza lo encuentra en la Maternidad divina. San Pedro Damiano ensalza con una imponente variedad de expresiones la realeza de María (*Serm. 4, in Assumpt. B. M. V.,* PL. 144, 722). Es fa-

moso aquel texto suyo que tuvo después tanta divulgación en la literatura mariana: «Te presentas ante aquel áureo altar de la humana reconciliación, no sólo rogando, sino mandando, como Señora, no como sierva» (*Ser. 64 in Nativ. B. M. V.*, l. c., 740). También S. Anselmo de Lucca († 1124) desarrolla el tema de la realeza mariana con melodiosas variaciones. En el s. XI nace el himno —oficial, diría— de la realeza de María, por obra, probablemente, del santo monje benedictino Herman Contracto: la «Salve Regina». Sólo de una atmósfera empapada en la realeza de María podía nacer un himno que por su celestial belleza tuvo después un éxito más único que sorprendente.

2. De San Bernardo al Protestantismo (ss. XII-XVI)

1) *En Oriente.*

No obstante el cisma de la Iglesia griega (seguido por las poblaciones eslavas dominadas por Constantinopla), consumado en 1054 por Miguel Cerulario, las distintas doctrinas mariológicas continuaron siendo enseñadas por los teólogos bizantinos. Dominan la Inmaculada, la Asunción, la Mediación y la reina del universo.

Pertenecen a este período Juan Furnes (principio s. XII), Miguel Glikas, Neófito Recluso († c. 1220), Germán II, Patriarca de Constantinopla (1220-1240); Juan Gabras (s. XIV), Gregorio Palamas († 1360), Nicolás Cabasilas († 1371), Mateo Cantacuzeno (1354-1356), Teófanes Niceno († 1381), Manuel II Paléogo (1391-1425), Isidoro Gablas († 1394), José Briennios († 1425), Demetrio Cidonio († 1460), Jorge Scholarios († 1468).

2) *En Occidente.*

Domina la espléndida figura de S. Bernardo (1090-1153). Además de sus sermones para las diversas fiestas marianas y de la célebre carta 174, a los Canónigos de Lyon, para la fiesta de la Concepción, dejó una especie de tratadito intitulado *De Laudibus Virginis Matris*, que consta de cuatro maravillosas homilías sobre el «Missus est», y constituye la primera recopilación orgánica de discursos sobre la Virgen. Aprovechando el precario estado de salud que le impedía —como él mismo refiere en el prefacio— seguir la vida de comunidad, se permite «hacer una tentativa de lo que siempre había deseado con ardor: decir algo en alabanza de la Virgen Madre comentando aquel paso evangélico en el que, según la relación de Lucas, se contiene la narración de la Anunciación del Señor». El Doctor melifluo fué verdaderamente el alma de todo el movimiento mariano de los siglos XII y XIII. Su influjo sobre los mariólogos pos-

teriores (S. Buenaventura le cita más de cuatrocientas veces), fué grande, sin igual, único.

En Occidente, durante este período, dominan más aún que en Oriente los tres grandes temas mariológicos: la Inmaculada, la Asunción y la Mediación.

En el s. XII comienza en Occidente la discusión del privilegio de la inmunidad de la Virgen de la culpa original, suscitada en Inglaterra por la fiesta de la Concepción. Sostenían el singular privilegio Pedro de Micha, Eadmero, Osberto de Clara. Una fuerte corriente de oposición surge en Francia, por obra especialmente de S. Bernardo, que, en su célebre Carta a los Canónigos de Lyon, les reprendía por haber introducido en su Iglesia la fiesta de la Concepción. Fruto de la controversia fué un progreso, tanto doctrinal como litúrgico, de la «piadosa sentencia». En el s. XIII se reaviva la controversia por obra de los grandes Doctores escolásticos, contrarios al singular privilegio (Alejandro de Hales, S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, Enrique de Gante, etc.). Entre los defensores de la Inmaculada merecen ser recordados S. Pedro Pascasio, los franciscanos Guillermo Ware y Duns Scoto, Raimundo Lulio, etc. Luego, el favor de los teólogos a la piadosa sentencia fué siempre creciendo, hasta que en el Concilio de Basilea (a. 1439) —aunque este Concilio no era legítimo— alcanzó un pleno triunfo.

Del s. XIII en adelante, la sentencia de la Asunción corpórea comienza a hacerse común y a probarse con tal abundancia y fuerza de argumentos que los siglos siguientes tuvieron muy poco que añadir.

El más poderoso impulso a la Mediación mariana, considerada tanto en su aspecto de cooperación a la adquisición de todas las gracias como en el de cooperación a la distribución de las mismas, fué el que recibió de S. Bernardo, el Doctor de la Mediación por antonomasia. Su influjo sobre los Doctores siguientes acerca de este tema central, fué máximo. Después de S. Bernardo, la mayor contribución a la cuestión de la Mediación universal de María SS. fué el de S. Alberto Magno, S. Buenaventura y S. Bernardino de Sena.

A diferencia de los escritores precedentes, los de este período comienzan a hablar explícitamente del *modo* como la Virgen cooperó a la redención del género humano, destacando la índole soteriológica y corredentora de su Compasión, paralelamente a la Pasión de su divino Hijo. El primero en subrayar la índole corredentora de la Compasión de María SS. parece haber sido Arnoldo de Chartres († 1160), en el áureo opúsculo *De septem verbis Domini in Cruce* (PL. 189, 1694), seguido por Godofredo de Admont, Ricardo de San Lorenzo, el autor del Oracional de S. Pedro de Salzburgo, S. Alberto Magno, el autor del *Speculum humanae salvationis* [7], tan popular en todo el Medioevo,

(7) La Virgen SS. es representada como nueva Judit en el acto de hincar la lanza mortal en las fauces de la infernal serpiente. Bajo la imagen está escrito: "Sicut Christus

etcétera. Detallando más, los teólogos, desde el s. XII, comenzaron a destacar que la Compasión de María SS. —como la Pasión de Cristo— ha cooperado a nuestra salvación a modo de mérito, de satisfacción, de sacrificio y de redención. El primero —según creemos— en hablar explícitamente del *mérito corredentor* de María SS., a principios del s. XII, parece haber sido Eadmero de Canterbury [8], seguido después por Juan Tauler, Ambrosio Catarino, etc. Y el primero en hablar explícitamente del valor *satisfactorio* de la Compasión de María, parece haber sido S. Bernardo [9], seguido luego por Arnoldo de Chartres, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Pedro de Oña, etc. El primero en dar explícitamente un valor *sacrifical* a la Compasión mariana parece haber sido, en el s. XII, Arnoldo de Chartres [10], a quien hicieron eco S. Buenaventura, S. Alberto Magno, etc. Y el mismo Arnoldo de Chartres parece también el primero en expresar explícitamente el valor *corredentor* [11] de la Compasión mariana, seguido por S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Villanueva, etc.

También la cuestión de la Realeza de María recibe un nuevo impulso por obra, sobre todo, de Eadmero, Ruperto de Deutz, S. Bernardo (que en las doce estrellas ve las «doce prerrogativas con que resplandece a los ojos de todos la diadema de nuestra Reina» (PL. 183, 432 s.). Guerrico, Abad de Igny (que coloca a María SS. en el mismo trono regio de Cristo, PL. 185, 193), Sto. Tomás, S. Buenaventura, Conrado de Sajonia (que en su *Speculum* traza una verdadera apología de la Realeza universal de María SS.), S. Alberto Magno (el autor más fecundo y más sólido sobre el tema).

Con el s. XII comienzan a florecer las recopilaciones de milagros de la Virgen SS., efecto, y al mismo tiempo causa de la universal confianza de los cristianos en el poder de María SS. Mediadora de todas las gracias. Los primeros florilegios de milagros marianos se encuentran en Francia, y se refieren a los milagros de tres célebres Santuarios franceses: el de Soissons (*De mi-*

---

superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam compassionem" (Cfr. LUTZ et PERDRIZET, *Speculum humanae salvationis*, vol. 2, Leipzig, 1909, lámina 59, v. 13-14).

(8) "Sicut ergo Deus sua potentia parando cuncta Pater est et Dominus omnium, ita beata Maria *suis meritis cuncta reparando*, Mater est et Domina rerum" (*Liber de excell. Virg.*, c. 7; PL. 159, 578).

(9) "Ipsa [Maria] Patri pro matre [Eva] *satisfaciat:* quia ecce si vir cecidit per feminam... parentum reparatricem!" (*Homil. 2 super Missus est;* PL. 183, 62).

(10) "Tunc erat una Christi et Mariae voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis" (*De septem verbis*, PL. 189, 1726).

(11) "Dividunt circa Patrem inter se Mater et Filius pietatis officia et miris allegationibus *muniunt redeptionis humanae negotium* et condunt inter se reconciliationis nostrae inviolabile testamentum... ut *cum Christo communem in salutem mundi effectum obtineat*" (l. c., col. 1694).

raculis B. V. Mariae in urbe Suessionensi, PL. 179, 1777-1800), debida a Hugo Farsit, escrita en verso en 1143; el de Rocamadour (*Miracula Dei Genitricis et perpetuae Virginis Mariae Rupis Amatoris*), compuesto en 1172; y el de Laon (*De Miraculis S. Mariae Ludensis*, PL. 156, 961-1018), compuesto poco antes de 1150. Hacia el 1141 reunió varios milagros marianos el benedictino francés Gualterio de Cluny en el opúsculo *De miraculis B. V. Mariae* (PL. 173, 1379-1386), y el benedictino inglés Guillermo de Malmesbury (un florilegio inédito de cincuenta y cinco milagros, que se encuentra en la biblioteca de Salzburgo, n. 97). A estas colecciones latinas siguieron otras en diversas lenguas europeas. Se llegó así a una vasta literatura de milagros, en prosa y en verso, especialmente en los siglos XIII y XIV.

En el s. XV se inicia, al menos nominalmente, la serie de los Tratados, más o menos sistemáticos, sobre la Virgen SS. El primero en dar a sus elucubraciones el título, bastante ambicioso, de «Tractatus de B. Virgine» (1430-40), es S. Bernardino de Sena (1380-1444). En realidad se trata de once discursos marianos, densos de doctrina, dispuestos cronológicamente según los distintos misterios de la vida de la Virgen: Nombre, Concepción, Nacimiento, Anunciación, Palabras pronunciadas por María SS., Purificación, Asunción y gloria de la Virgen (Cfr. Op. IV, 71-116, 119-30, ed. Venet. 1745). Estamos, sin embargo, muy lejos de tener un Tratado mariológico en el sentido moderno de la palabra [12].

III. LA MARIOLOGÍA EN LA EDAD MODERNA (s. XVI-XIX)

1. Del tiempo de los protestantes al de los jansenistas (s. XVI-XVII).

El *culto* de María y la doctrina sobre su singular *santidad* y universal *mediación* habían alcanzado ya un notable desarrollo cuando surgió la oposición protestante.

Preparó el camino a Lutero y a los protestantes el célebre Erasmo de Rotterdam, católico sin el sentido católico. Con el especioso pretexto de querer combatir los abusos, escribe muchas cosas contra la Mariología tradicional. Esta oposición erasmiana surgía espontáneamente del concepto falso, o al menos incompleto que tenía de la naturaleza de la Teología. Según él, la Teología

(12) Más orgánico, en cambio, es el orden que sigue el Senense en el discurso LII *De Salutatione Angelica* del *Quadragesimale*. Expone, en efecto, la singularidad de María SS. en el orden 1) de la naturaleza, 2) de la gracia, 3) de la gloria.

se identifica con el conocimiento perfecto de la letra de los libros sagrados. La Teología es esencial y exclusivamente escriturística. Hay, pues, que dejar aparte, según Erasmo, la interpretación viva que nos da de la Escritura la Tradición eclesiástica. Consiguientemente, debe excluirse, según él, todo proceso de evolución homogénea del dogma mediante explicitaciones de las virtualidades contenidas en las verdades de la fe. Puesto este falso principio, nada tiene de sorprendente que Erasmo llegue a decir que él no está seguro de que la Virgen haya tenido conocimiento de la divinidad de su Hijo, puesto que la S. Escritura nada nos dice de ello «Nusquam profecto legimus Christum vel a Matre vel a Ioseph fuisse adoratum pro Deo cum esset infans» (Cfr. CANISIUS, *Polemicae Marianae*, l. 3, sect. 2, en BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. VII, col. 1210-11). Del mismo modo, como muchos títulos marianos (por ej., el de Reina, Señora del Mundo, Puerta del Cielo, Estrella del Mar, etc.) no se leen en la S. Escritura, no le agradaban poco ni mucho. Erasmo, además, fué el que inauguró en la Teología el método aborrecible de la ironía y de la irrisión. Esto no obstante, protestaba: «No me burlo de la Virgen, sino de la fenomenal superstición de los hombres» [13].

El nefasto influjo de Erasmo sobre Lutero y los protestantes, especialmente en lo que respecta a la Mariología, no fué pequeño. Es célebre el efato «O Erasmo luteriza o Lutero erasmiza».

También la idea que Lutero tenía de la Teología conducía *recto trámite* —como la de Erasmo— a la negación de la legítima evolución de la doctrina mariana. La Teología, según Lutero, se reduce a la revelación interna comunicada por Dios a cada alma por medio de la lectura de los libros sagrados. «En los artículos de fe —escribía— debe ejercitarse el afecto de la fe y no el intelecto de la filosofía» [14]. Este «afecto de la fe» debía ejercitarse en la S. Escritura. Establecida esta concepción de la Teología en abierta oposición con la católica (considerada por Lutero como corrupción del dogma) y establecida también la oposición de las teorías luteranas sobre el pecado original, sobre la justificación y sobre la Mediación de Cristo, con las doctrinas marianas comúnmente admitidas por la Iglesia, no es de maravillar que Lutero rechace la doctrina católica acerca de la perfección, de la santidad y de la mediación de María [15]. Admite, sin embargo, su divina Maternidad y perpetua virginidad.

(13) "Non derideo Virginem, sed hominum prodigiosam superstitionem" (*Apologia*, ed. Basil., Froben, p. 172).

(14) "Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae" Opera *Wittemberg*, fol. 314, prop. 41).

(15) Los principales escritos de LUTERO sobre María SS. son: 1) *Das "Magnificat" verteutscht und ausgelegt*, Wittemberg, 1521; 2) *Kurze auslegung des "Ave Maria"*, 1522; 3) *Explicatio Salutationis Angelicae*, 1522; 4) *Sermon von der Gebut Mariä der Mutter Gottes, wi Sie und alle Heiligen sollen geehret werden*, 1522; 5) *Sermon von der Himmelfahrt Maria*, Wittemberg, 1522; 6) *Betbüchlein der Zehn Gebote-des "Ave Maria"*, etc. Wittemberg, 1522; 7) *Sermon am Tage unserer lieben Frau Lichtmess*, Witemberg, 1523;

Negó la Inmaculada Concepción. Quiso también ver en la Virgen SS. un cierto defecto, o mejor, debilidad en la fe (GRISAR, *Luther*, Friburgo, 1911-12, t. I, p. 199). Negó también la Mediación de la Virgen en la distribución de las gracias, y dijo que su intercesión en nada difiere de la de los otros Santos, y que era una blasfemia llamar a la Virgen SS. «vida, dulzura y esperanza nuestra». La razón que aduce contra la Mediación mariana es ésta: ¿Cómo podríamos decir que la Virgen SS. es dispensadora de las gracias, si Ella misma se ha beneficiado de las gracias divinas? [16]. Lutero, finalmente, se lanzó con acrimonia contra el culto de *hiperdulía* tributado por los católicos a la Virgen SS., porque —decía— los méritos personales de la Virgen SS. no son superiores a nuestros méritos (o. c., pp. 495 ss.). Se inclinaba a la sentencia que niega la Asunción corpórea.

En su aversión contra la Virgen SS. Lutero fué seguido más o menos por los demás pseudo-reformadores del XVI, como Calvino, Zuinglio, Brenzio, Bullinger, etc.

Contra los pseudo-reformadores surgieron muchos valerosos campeones de la doctrina católica. Merecen especial mención S. Pedro Canisio, con su obra *De B. Virgine incomparabili;* S. Roberto Belarmino, con sus *Disputationes* y sus *Contiones;* Francisco Suárez, con las *Disputationes de Mysteriis vitae Christi;* Juan Bautista Novati, con la obra *De eminentia Deiparae;* S. Lorenzo de Brindis, con su valiosísimo *Mariale*, etc. La literatura mariana del XVI supera, al menos en cantidad, a la de los siglos precedentes. La perfección de la Madre de Dios, su singularísima santidad, la inmunidad de toda mancha, tanto original como actual, su mediación universal, tanto en la adquisición como en la distribución de todas las gracias, su culto de hiperdulía, son puestos a plena luz. De aquí el notable progreso de la ciencia mariana y el gran bien obtenido por Dios de la permisión de un gran mal.

2. DEL TIEMPO DE LOS JANSENISTAS A LA DEFINICIÓN DOGMÁTICA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (SS. XVII-XIX)

Poco después de la oposición protestante contra la Mariología tradicional y contra su evolución homogénea, surge otra, de no menor intensidad, por parte de los jansenistas. Éstos atacaron más al *culto* que al *dogma* mariano. Fué

8) *Sermon auf das Evangelium Luc. I: Maria Stund auf, und gieng ab eilend in das Gebirge*, Wittemberg, 1523; 9) *Die Deutsche Vesper mit dem "Magnificat" verteuscht*, 1525; 10) *In Divae Virginis Mariae Zachariaeque odas "Magnificat" et "Benedictus" commentari.*, Argentor, 1526. Trata también de María en varios tratados y discursos, contradiciéndose con frecuencia.

(16) LUTHER, *Werke*, Erlangen, t. VI, p. 80. La falacia del argumento es evidente. La Virgen SS. no se llama dispensadora de las gracias con respecto a sí misma, sino respecto a los demás.

ésta, prácticamente, una oposición bastante más nefasta que la protestante, sobre todo por dos razones: mientras la protestante fué más bien *indirecta* (consecuencia de la incompatibilidad de sus errores sobre la justificación por la fe con las doctrinas mariológicas comúnmente admitidas), la oposición jansenista, en cambio, fué *directa* contra los pretendidos abusos del culto mariano. Además, mientras los protestantes, desde el principio de su rebelión, se consideraron y fueron siempre considerados fuera de la Iglesia, los jansenistas, por el contrario, fueron siempre considerados como pertenecientes a la Iglesia, como «domésticos de la fe», como personas que no deseaban otra cosa que restaurar la doctrina y la disciplina de la Iglesia. Por estas dos razones, el influjo de los jansenistas sobre los católicos fué mucho más nefasto que el de los protestantes.

En la oposición jansenista se pueden distinguir tres períodos, según la mayor o menor intensidad: 1) período *inicial*, o de preparación, es decir, el período de los jansenistas de Port-Royal; 2) el período de la *codificación* de sus errores contra la Virgen, en la obra *Monita salutaria;* 3) el período de actuación de tales errores en la reforma litúrgica galicana y jansenista (Cfr. DILLENSCHNEIDER C., C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, I. p. 33).

1) En el primero de estos tres períodos (el *inicial*), la oposición fué mínima. Los primeros jansenistas, los de Port-Royal (St. Cyran, Nicole, Sandin, Arnauld, etc.), poco o nada se enfrentaron con la tradición católica acerca de la Virgen SS. y de su culto. En las mismas constituciones de Port-Royal la Virgen Santísima es saludada como «nuestra Reina, nuestra Mediadora, nuestra abogada» (ST. CYRAN, *Considerations*, t. II, 264-265).

Sin embargo, en este período se siembran los gérmenes de la oposición: *a*) un pretendido retorno a la doctrina y a las prácticas de la Iglesia primitiva, de la que se daba por supuesto que los fieles se habían alejado; *b*) la entusiasta aprobación de la obra *Augustinus*, de Jansenio (publicada por primera vez en Lovaina en 1641), cuyo equivocado sistema y principios acerca de la gracia, eran inconciliables con la filial y tradicional piedad de los fieles para con la Virgen SS. «Será el libro —así escribía St. Cyran— de la devoción de los últimos tiempos y durará cuanto dure la Iglesia, y aun cuanto el Rey y el Papa se unieran contra él, será tal que no se llegará sobre él a conclusión alguna» (LANCELOT, *Mémoires*, t. I, p. 107).

2) Los maléficos gérmenes sembrados en el primer período jansenista no tardaron en producir varios errores directamente —como ya señalamos— contra el culto, e indirectamente contra el dogma mariano que sirve de fundamento al culto. Estos errores fueron reducidos a sistema por el jurisconsulto de Colonia Adán Widenfeld, en el tristemente célebre opúsculo *Monita salu-*

taria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos, editado a fines de noviembre de 1673 [17]. La actitud antimariana de este opúsculo aparecía más que suficientemente por el prefacio de la primera edición francesa. En él se decía que la obrita iba dirigida «a demostrar que nuestra religión no consiste en nuestra devoción a la SS. Virgen, sino que se ocupa por entero en conocer a Jesucristo para adorarlo, no teniendo más confianza que en los méritos de Él« (Cfr. GRENIER, *Apologie des devotes de la Vierge*, Bruxelles, 1675, p. 3). Estas palabras, que ofendían a los oídos católicos, fueron suprimidas en las ediciones siguientes. El libelo fué inscrito en el índice de libros prohibidos en 1676. No obstante, su nefasto influjo, en Alemania, Francia, Italia, Holanda e Inglaterra, fué importante (Cfr. DILLENSCHNEIDER, o. c., pp. 79, 104).

Los «monita» no son más que los ecos de los prejuicios de los protestantes del XVI sobre los pretendidos abusos relativos al culto mariano, que creían opuesto al único Mediador, etc. En ellos se rebaja la dignidad de María, se pone en duda su supereminente perfección, se desvirtúa su oficio de Mediadora universal. Todo esto, sin embargo, de una manera tan astuta y equívoca, con términos tan capciosos y tan especiosos pretextos, que fácilmente podían seducir a los sencillos. «Dos tercios de las acusaciones formuladas en este libelo —dice el P. Dillenschneider, obra citada, p. 43— son imputaciones malévolas de abusos arbitrariamente generalizados o sólo existentes en la imaginación del autor» [18].

3) En el tercer período, estos perniciosos avisos fueron puestos por obra en la pseudo-reforma litúrgica galicana y jansenista. Fué, por ej., suprimida por los jansenistas la fiesta de la Visitación. La fiesta de la Anunciación fué llamada «Annuntiatio Dominica». En el himno «Ave Maris Stella», la estrofa «Solve vincla reis - profer lumen caecis - mala nostra pelle - bona cunsta

---

(17) Este opúsculo de 16 páginas desencadenó inmediatamente una verdadera tempestad: algunos se declararon favorables, pero la inmensa mayoría se declaró contraria. En el breve plazo de un año se publicaron unos 50 escritos contra él. Fué calificado de "panfleto innoble" (GUÉRANGER, en el "Univers", 13 febrero 1859), "chiffon temeraire" (BÉRAULT-BERCASTEL, *Histoire de l'Eglise*, ed. 1835, t. XI, p. 503), "libelle digne de Luther" (DEPLACE L., S. I., *Historie des Congregations de la Sainte Vierge*, Bruges 1884, p. 132), "produit de Satane", "opuscule patelin qui sue le protestantisme" (GUÉGANGER, l. c.), "abrégé de tout ce qui pouvait se dire de plus fin pour ruiner la dévotion des fidéles envers la Mère de Dieu" (LE TELLIER M., S. I., *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes*, Rouen, 1697, p. 315), "sous prétexte de régler le culte de la Vierge..., fait tout ce qu'il peut pour le détruire" (ROBILLARD D'AVRIGNY J., *Mémoires chronologiques et dogmatiques...*, t. III, p. 113). Cfr. HOFFER P., *La dévotion a Marie au déclin du XVIIe siècle autour du Jansénisme et des "Avis Salutaires de la B. Vierge Marie à ses dévots indiscrets"*, Paris, 1938, p. 11). Hay que reconocer, sin embargo, en esta estrepitosa ola de protestas, todas las exageraciones propias de qualquier reacción demasiado violenta.

(18) Para mayores detalles cfr. DOSCHINI, *Mariologia*, t. I, pp. 509-510.

posce», fueron cambiadas por estas otras: «Cadant vincla reis - lux reddatur caecis - mala cuncta pelli - bona posee dari». Fué suprimida la estrofa «Maria, mater gratiae», etc. La intención de disminuir y minimizar las manifestaciones de la piedad católica hacia la Madre de Dios es manifiesta [19].

Entre los jansenistas que se opusieron a la Mariología tradicional, se han hecho célebres: Launoy (1603-78), Baillet (1649-1706), Tillemont (1637-98) y Luis Antonio Muratori (1672-1750). Todos ellos no dieron casi ningún peso al *piadoso sentir de los fieles* en el desarrollo homogéneo del dogma católico.

Recientemente, a propósito de un juicio, más bien sumario, formulado por H. Brémond [20] y C. Flachaire (Cfr. FLACHAIRE C., *La dévotion a Marie dans la litterature catholique au commencement du XVII siécle*, París, 1916), el P. Pablo Hoffer marianista, en la ya citada obra (v. nota 17), ha intentado rehabilitar, al menos parcialmente, los «Monita salutaria» y su autor. Según el P. Hoffer, la controversia sobre el «Monita» no habría tenido suficiente razón y habría venido a ser «una tempestad en un vaso de agua» (p. 359) «sin negar, sin embargo, las reservas, a veces graves, formuladas a propósito de los "Monita"...» (p. 360). Estas últimas palabras, mejor, esta última leal confesión, en abierta contradicción con cuanto el P. Hoffer ha escrito en su trabajo, pone por sí sola en guardia contra ciertas posiciones suyas, reivindicadores de Windenfeld y de su traído y llevado opúsculo [21]. En realidad, aun admitiendo la buena fe y la recta intención de Windenfeld [22], el método que usa para combatir los pretendidos exagerados abusos de la devoción mariana, es detestable, y su modo de hablar es inexacto, equívoco, peligroso; por tanto, justamente condenado por el Santo Oficio. Por lo demás, según testimonios de autores coetáneos (como Crasset, Boudon, S. Juan Eudes, S. Juan Bautista de

---

(19) El P. HOFFER (o. c., pp. 47-58) atribuye ciertos retoques litúrgicos antimarianos al empleo abusivo de los métodos críticos (p. 58), más bien que al influjo jansenista. Pero se le podría preguntar: ¿no ha sido quizá el influjo jansenista el que ha determinado este empleo abusivo de los métodos críticos? La historia del jansenismo es la prueba más apodíptica.

(20) Cfr. BRÉMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX, p. 258. Afirma que después de haber leído el mal afamado opúsculo de Windenfeld se ha quedado estupefacto de encontrarlo "tan poco diabólico".

(21) Una rehabilitación semejante de Windenfeld ha sido intentada también recientemente por el P. G. CACCIATORE en la obra *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, Firenze, 1942, pp. 499-517. El P. Cacciatore ha sufrido demasiado—creemos—el influjo del P. Hoffer.

(22) Esto se deduce también de su *Epístola apologética*, donde dice: "Termino esta carta... protestando una vez más de que no hemos querido quitar a la Santa Virgen el honor y el culto que le son debidos. Yo la invoco todos los días en mis indignas oraciones, y confío que Ella será mi patrona ante Dios, principalmente por haberme esforzado en defender la gloria debida a Dios y a Jesucristo, y en explicar según mis fuerzas cuál es el legítimo culto de la Santa Madre de mi Salvador" (Cfr. HOFFER, o. c., p. 297).

la Salle, S. Luis M.ª Grignion de Montfort, S. Alfonso M.ª de Ligorio, etc.), el maléfico influjo de estas especiosas intervenciones rigoristas en el campo de la devoción mariana, es incontestable [23]. El mismo Brémond no duda en llamar Teología farisaica a la de los «Monita» (o. c., p. 257). Es cierto, finalmente, que algunos jansenistas vieron bien el opúsculo, precisamente porque reflejaba su actitud exageradamente rigorista frente al culto mariano. Así, para citar algunos nombres, Gerberon lo traduce al francés, y trabó una viva polémica con Mons. Abelly, Obispo de Rodez, que le había censurado (Cfr. ABELLY, *Sentiments des Sts. Péres et Docteurs de l'Eglise touchant les excellences et prérrogatives de la T. S. Vierge*, París, 1674). Pascasio Quesnell responde con una violencia filípica al decreto del Santo Oficio, poniendo el «Monita» en el índice: «Es un error más que intolerable —decía arrogantemente Quesnell—, una empresa cismática» (Cfr. Hoffer, o. c., p. 180). Guillemans, el que había dado el *imprimatur* al libelo, fué enviado por su Obispo a Madrid para impulsar al rey Felipe IV a prohibir en sus Estados la publicación de la Bula que condenaba el *Augustinus* [24]. De todos modos, la mentalidad rigorista del jansenismo parece fuera de duda. El autor no ve la devoción a la Virgen más que bajo el aspecto de los abusos, sin dejar caer una sola palabra en favor de la misma.

En la lucha contra el jansenismo mariológico se distinguieron S. Luis M.ª Grignion de Montfort († 1716), con su célebre *Tratado de la verdadera devoción a la SS. Virgen*, traducido a muchas lenguas, y S. Alfonso M.ª de Ligorio, con sus célebres *Glorias de María*, que han tenido en Italia cerca de cuarenta ediciones; en Francia, veintiocho completas y noventa y nueve parciales (o sea, la *Salve Regina)*; en Alemania, siete, y en Holanda, diez.

A ellos se pueden añadir Luis Abelly (1603-1692), Juan Crasset (1618-1692), Enrique M. Boudon, «la bête noire des jansenites» (1624-1702); Bossuet (1627-1704), Bourdalue (1632-1704), Teófilo Raynaud (1583-1632), Jorge de Rhodes († 1661), Contenson (1641-74), P. Poiré (1584-1637), etc. Muchos fueron los escritos contra los «Monita» y contra el «De la devoción regulada» de Muratori.

Entretanto, apasionadas discusiones y pacientes indagaciones llevaban a madurez la piadosa sentencia de la Inmaculada Concepción, hasta que fué solemnemente definida por Pío IX el 8 de diciembre de 1894.

---

(23) Para una información más amplia sobre la cuestión levantada por el P. HOFFER, remitimos a BARON H. M., S. I., *Jean Crasset* (1618-92), *le Jansénisme et la dévotion à la Sainte Vierge*, en "Bulletin de la Societé Française d'Etudes Mariales", París, 1938, pp. 137-184.—AUBRON P., S. I., in "Recherches de Science Religieuse", 19 [1939] pp. 249-55.

(24) O. c., p. 200. Esto no obstante, HOFFER se atreve a sostener que "las acusaciones de jansenismo de que fué objeto, reposan sobre alegaciones calumniosas"...!

IV. LA MARIOLOGÍA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA (s. XIX-XX)

«La definición dogmática de la Inmaculada Concepción —ha escrito el P. Bover— fué una gran señal aparecida en el cielo, que inauguró una nueva era, no sólo para la piedad, sino para la ciencia mariológica» (*Síntesis orgánica de la Mariología*, p. 3). En este último período, en efecto, comienza a progresar notablemente la llamada Mariología *científica*, bajo un doble aspecto: *especulativo*, con la reducción de las diversas cuestiones mariológicas a la unidad mediante un primer principio; y *positivo*, mediante el empleo riguroso de los métodos científicos, tanto en la búsqueda como en la interpretación de documentos escriturísticos y tradicionales.

Las razones de este progreso científico que distingue a la Mariología contemporánea de la antigua medieval, y en gran parte también de la moderna, son muchas, y pueden reducirse a las ocho siguiente: 1) el influjo del Magisterio Eclesiástico; 2) la reacción católica a los ataques de los adversarios; 3) la publicación de las fuentes; 4) la celebración de Congresos marianos; 5) la erección de Academias, Sociedades y Centros Mariológicos; 6) la erección de cátedras de Mariología; 7) la organización de bibliotecas marianas; 8) la publicación de bibliografías, tratados y monografías mariológicas.

1. El influjo del Magisterio Eclesiástico

La primera razón del actual progreso Mariológico radica en el ejemplo y eficaz influjo del Magisterio Eclesiástico, que de modo incomparablemente superior al de ninguna otra época de la historia, ha fijado su mirada sobre la misma Madre de la Iglesia y nos ha dado solemnes documentos marianos, que constituyen un verdadero filón de principios fecundísimos y de elementos de primer orden para el edificio mariológico. De Pío IX a Pío XII, todo es un sucederse de insignes documentos pontificios sobre la Virgen (Cfr. Tondini, *Las Encíclicas Marianas*, Roma, Belardetti, 1950).

2. La reacción de los católicos contra los ataques de los adversarios

Ni ha sido extraño a este movimiento progresivo de la Mariología la clamorosa protesta de los protestantes y vétero-católicos contra el Dogma de la Inmaculada Concepción solemnemente definido por Pío IX. Aparecieron, en

fecto, más de setenta escritos antimarianos con los títulos más incisivos, por ej.: «Nulidad de la definición dogmática de S. S. Pío IX sobre el misterio de la Inmaculada Concepción» (Madrid, 1855); «La Inmaculada Concepción. Historia de un dogma católico romano y cómo la herejía se hace dogma» (París, 1855); «La infabilidad pontificia cogida en manifiesto y flagrante delito de mentira, o el dogma de la Inmaculada Concepción citado y condenado ante el tribunal de la historia y de los Padres» (Bruselas, 1859); «Defensa de la Iglesia Católica contra la Bula Dogmática de Pío IX, del 8 de diciembre de 1854); «Compendio de controversia entre la palabra de Dios y la Teología Romana, para uso de los cristianos evangélicos» (Turín, 1860), etc. (Cfr. ROSCHINI G., *Mariologia*, t. I, pp. 414-417). Esta lluvia de escritos, protestantes o de inspiración protestante, dió lugar a nuevos escritos y estudios de los teólogos católicos.

También las diversas apariciones de la Virgen SS. ocurridas en estos últimos tiempos, la Salette en 1846, Lourdes, 1858, Pontmain, 1871, Pellevoisin, 1876, Fátima, 1919, etc., han contribuído no poco a excitar los espíritus y estimular las mentes al estudio de María.

3. La publicación de las fuentes

Mientras los Mariólogos de épocas pasadas se limitaron más o menos a razones apriorísticas y de sola conveniencia, los Mariólogos de hoy se esfuerzan por levantar sus construcciones sobre sólidas bases científicas, es decir, sobre la Escritura y la Tradición diligente y críticamente estudiadas. Este estudio diligente y crítico ha sido posible, ayudado y promovido por la publicación de las fuentes, o sea, de muchos documentos de la tradición patrística y litúrgica, aptos para suministrar una discreta riqueza de elementos positivos, que son como otras tantas piedras para la construcción del edificio mariológico. La Colección Patrística de Migne (382 volúmenes), de Berlín (40 volúmenes), de Viena (69 volúmenes), las dos últimas aún en publicación; la Patrología Oriental de Graffin-Nau (24 volúmenes); el Cuerpo de Escritores Orientales (alrededor de 100 volúmenes); las publicaciones litúrgicas de Londres y Milán; los Monumentos de la historia de Germania (29 volúmenes); los 55 volúmenes de los «Analecta hymica Medii Aevi», editados por Blume y Dreves; la «Bibliotheca Mariana Medii Aevi» (Textus et disquisitiones), fundada y dirigida por el ilustre P. Balić, O. F. M., etc., etc., han constituído y constituyen un verdadero filón de oro para los estudios mariológicos. Esto ha permitido a los mariólogos de hoy indagar y conocer mejor la Mariología de ayer, o sea, el pensamiento de tantos Padres y escritores marianos, y seguir con fines apologéticos los diversos estadios recorridos por las verdades mariológicas antes de llegar al esplendor actual.

No hay que olvidar la tendencia moderna a la especialización en todos los campos. Mientras en el pasado, a la intensidad del trabajo científico se prefería generalmente la extensión, hoy, al contrario, a la extensión se suele preferir el trabajo en profundidad. Sólo el especializado está en condiciones de pronunciar una palabra autorizada.

4. La celebración de Congresos Mariológicos

Han sido activos centros de estudios mariológicos los Congresos Marianos internacionales, nacionales, regionales y diocesanos, que se han ido multiplicando en estos últimos años. Los primeros Congresos Marianos Nacionales se tuvieron en Italia, en Livorno (1895), Florencia (1897) y en Turín (1898). Francia fué la primera en seguir el ejemplo de Italia, celebrando su primer Congreso Nacional Mariano en Lyon, en 1900. A estos primeros Congresos siguieron muy pronto varios Congresos internacionales y nacionales. Las «Actas» de todos estos Congresos constituyen un verdadero filón para el dogma y el culto marianos, y son instrumentos no despreciables de trabajo.

Con ocasión del Congreso Internacional Mariano, celebrado en Roma en el Año Santo de 1950, se comenzó a distinguir netamente entre Congreso Mariológico (destinado al estudio, entre teólogos, de los problemas mariológicos) y Congreso Mariano (de índole, sobre todo, práctica, destinado a promover el conocimiento de la doctrina mariana entre los fieles, y a estimular su devoción a la Virgen).

5. Academias, Sociedades y Centros Mariológicos

1) *Academias.*—La más antigua es la «Pontificia Academia Romana dell' Immacolata Concezione». Fundada en 1835 por obra del piadosísimo Sacerdote D. Vicenzo Emili, se convierte muy pronto en una Academia propiamente dicha de letras y de ciencias, con la participación de literatos y científicos. El 17 de enero de 1865, cuando el Papa Pío IX se dignaba inscribir su nombre en el álbum de la Academia, ésta recibía el título de «Pontificia». Conferencias literarias, científicas, artísticas se tuvieron en la insigne Academia y se imprimieron. En las solemnes sesiones anuales de la Inmaculada, intervenía el citado Sumo Pontífice. Además del S. P. Pío IX, pertenecieron como miembros a la Academia León XIII, Francisco II, Rey de las Dos Sicilias, muchos insignes Cardenales (entre ellos Capecelatro, Lépicier, etc.) e insignes laicos (Belli, Armellini, Cantú, De Rossi, etc.). En 1921, Benedicto XV daba un nuevo impulso a esta Academia Pontificia, nombrando él mismo el nuevo Consejo Académico y dándole como protector al Emm. Card. Laurenti. Para hacer reflorecer las glorias pasadas, la Academia Pontificia organizó un curso de conferencias sobre el «Movimiento Mariano Contemporáneo», dadas

por ilustres estudiosos (Card. Ruffini, P. Roschini, Mons. Florit, P. Veuthey, C. Oppenheim, P. Vinci, C. Mezzana), recogidas luego en un volumen. Con este tono científico la Academia quería transformarse en un verdadero «studium Mariae» en el más amplio sentido de la palabra, con estatutos a propósito para ese fin.

No mucho después de la Pontificia Academia de la Inmaculada, el 12 de octubre de 1862, surgía en España la *Academia Bibliográfico-Mariana* de Lérida, en honor de la Inmaculada Concepción, por obra del Sacerdote don José Nicolá, bajo la protección de la Reina de España. El fin de tal sociedad era la publicación y difusión de escritos relativos a la SS. Virgen. Después de sólo un año de vida, contaba ya, además de varios Prelados protectores, 650 socios académicos de casi todas las provincias de España. Medio de unión de los socios son los *Anales*, en los que se da cuenta de toda la actividad de la Academia. Se tenía también cada año, una larga serie de publicaciones marianas de índole literaria, artística, histórica, dogmática, etc.

2) *Sociedades Mariológicas.*—Nuevas sociedades Mariológicas han surgido en nuestros días. La primera es la de las «Jornadas Marianas» (Mariale Dagen), de la Abadía Premostratense de Tongerloo (Bélgica). Fué fundada en 1931 a impulso del célebre mariólogo canónico Joseph Bittremieux, Profesor de la Universidad Católica de Lovaina, con participación de un gran número de Sacerdotes y Religiosos de Flandes y Holanda, con el intento de estudiar el actual progreso mariológico. Esta sociedad flamenca ha publicado hasta hoy diez volúmenes dedicados a once diversos asuntos marianos, a saber: la nueva Eva, la Virginidad, la Asunción, la Realeza, la Maternidad divina, la Santidad, la plenitud de gracia, la Corredención, la distribución de todas las gracias, los privilegios de María. A cada uno de estos volúmenes, menos el último, precede una detallada relación sobre el movimiento mariológico del año, hecha por el Prof. Bittremieux (la del penúltimo vol. es del Prof. Philips).

Tres años después, en 1934, surgía en Francia, por obra del P. B. M. Morineau, S. M. M., la «Sociedad Francesa de Estudios Marianos», con el fin de restablecer el equilibrio entre la devoción mariana, tan ardiente, y la correspondiente Teología, tan decadente. Los estudios leídos y discutidos en las reuniones anuales, de tres días, se publican en el «Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales». De 1935 a 38 y de 1948 a 51, han aparecido ocho volúmenes: los cuatro primeros sobre temas varios, el quinto sobre la Santidad de María, y los otros tres (sexto, séptimo y octavo) sobre la Asunción considerada en sus principales aspectos, tantos históricos como teológicos. Para los tres años siguientes (1951-53) esboza un programa consagrado al tema *María y la Iglesia*, con el objetivo de una renovación eclesiológica de las perspectivas marianas. Notemos, entre los Relatores, los siguientes nombres: B. Morineau,

S. M. M. (primer presidente, hoy difunto), Genevois, O. P., Lajeunie, O. P., Bernard, O. P., Chevalier, S. J., Ancel, Duwré, S. J., Bonichon, Dillenschneider, C. SS. R., Philipon, O. P., Barré, c. C. Sp., Bernard, P. S. B., M. J. Nicolas, O. P., Rondet, S. J., Heris, O. P., Bonnefoy, Laurent, C. S. Sp., Baron, S. J., Hitz, S. J., Youassard (actual presidente), De Mahuet, S. M., Frenaud, O. S. B., Capelle, O. S. B., Plessis, S. M. M., Philippe, O. P., etc.

A la «Sociedad Francesa de Estudios Marianos» siguió, en 1940, con ocasión del Congreso Mariano de Zaragoza, por obra del P. Narciso García Gàrcés, C. M. F., la «Sociedad Española de Estudios Marianos». Esta sociedad española, a diferencia de la francesa, consagra a las reuniones anuales de estudio una semana entera, de fondo marcadamente especulativo, más que histórico (si se exceptúa la historia de la Mariología española). Los estudios discutidos en las asambleas anuales se publican en el Boletín anual «Estudios Marianos». Han aparecido hasta hoy once volúmenes sobre los siguientes temas: Cuestiones generales, Corredención, principios mariológicos, devoción al Corazón Inmaculado de María, gracia de María SS., temas diversos, cuestiones diversas agitadas en los últimos años. Durante el Congreso Mariológico Internacional de Roma del año Santo de 1950, la «Sociedad Española de Estudios Marianos» tuvo en la Urbe su décimo aniversario con un balance de «conquistas» (más o menos discutibles) en los diferentes sectores de la Mariología: S. Escritura, Maternidad divina, mérito corredentor, sacerdocio y realeza de María, acción de María SS. en las almas. Todos estos estudios están recogidos en el volumen XI de «Estudios Marianos». Entre sus «conquistas» la Mariología española ha querido contar también la tesis del mérito corredentor *de condigno*, enérgicamente defendido por el P. Llamera, O. P., en una reunión general del Congreso Internacional de Roma, y vivamente impugnado por varios teólogos romanos y extranjeros. La semana del año precedente (1949) se había celebrado en Salamanca, con la participación de mariólogos de varias naciones: Philips, Balic', Du Manoir, Neubert, Di Fonzio, Roschini, Besutti, etc.), sobre el problema, vivamente discutido, de la muerte de María SS. En los referidos volúmenes de «Estudios Marianos» figuran los nombres de Narciso G.ª Garcés, C. M. F., Presidente, Bover, S. J., Alastruey, Cuervo, O. P., Alameda, O. S. B., Luis, C. SS. R., Aperribay, O. F. M., Sauras, O. P., de Aldama, S. J., Esteve, O. C., Caldentey, T. O. R., Serafín de Ausejo O. F. M., Cap., Colomer, O. F. M., Solá, S. J., Basilio de S. Pablo, C. P., Crisóstomo de Pamplona, O. F. M., Cap., Gordillo, S. J., etc.

En 1948, el 2 de febrero, se inauguraba la «Sociedad Canadiense de Estudios Marianos», estimulada por el S. Padre [25] y aprobada por todo el Episco-

(25) El S. Padre, por medio de S. E. Mons Montini, escribía: "Le Souverain Pontife apprécie *l'importance* et la *nécessité* d'une pareille Société, dont le but est une

mundo Canadiense, con sede en la Universidad de Ottawa, bajo la presidencia de Augusto Ferland, Rector del Seminario Mayor de Montreal. «Los cirios que han ardido en el día de la Candelaria —subrayó acertadamente Mons. Antoniutti, Deleg. Apostólico, presente a la inauguración— son el símbolo de toda la historia del Cristianismo, que es una alabanza a María, Madre de Dios. Inaugurando vuestra Sociedad —concluyó— habéis encendido un cirio cuya llama iluminará y encenderá todo el Canadá» (Cfr. «Revue de l'Université d'Otawa», 18 [1948], 251). Fué como el fruto del Congreso Mariano Nacional, promovido por Mons. Vachon. Tiene dos secciones: una de lengua francesa y otra de lengua inglesa. Los trabajos de la primera asamblea, tenida en el Santuario Nacional de «Notre Dame du Cap.», del 12 al 15 de agosto de 1951, han sido publicados en la bien conocida revista canadiense «Marie», enero-febrero 1952, revista fundada y dirigida por el infatigable Roger Brien.

En 1950, por obra del P. Carol, O. F. M., surgía en Washington la «Sociedad Mariológica Americana». «Es este —ha observado justamente Laurentin— un esfuerzo de gran mérito en un país donde los recursos bibliográficos faltan todavía, y que no cuenta —como Alemania o España— con una antigua tradición teológica» (en «La Vie Spirit.», febrero 1952, p. 184). Ha publicado ya tres volúmenes, titulados *Mariam Studies*: el primero, sobre cuestiones generales de documentación y método; el segundo, sobre el problema de la Corredención; el tercero, sobre la Maternidad espiritual de María SS.

En 1951 surgía la Sociedad Mariológica Belga, en lengua francesa, bajo la presidencia del Prof. J. Lebon, de la Universidad Católica de Lovaina, autor de valiosos estudios mariológicos. Está caracterizada por una doble orientación: científica y práctica (es decir, pastoral), un aspecto cada año. En las reuniones anuales de carácter científico participan solamente los teólogos; a las reuniones, en cambio, de índole práctica, es decir, al examen pastoral del problema teológico desarrollado el año anterior, tienen acceso todos los sacerdotes. El objeto de la primera reunión anual científica (la de 1951) fué la metodología del tratado mariano; mientras el objeto de la pastoral (1952) ha sido la enseñanza de la Mariología a los fieles.

La Sociedad Mariológica Alemana ha comenzado sus actividades en el Congreso Mariano Internacional tenido en Roma el Año Santo de 1950, y está presidida por el Prof. Fekes.

3) *Centros o Institutos Marianos Internacionales.*—En 1938 surgía en Roma, por obra de los PP. Siervos de María, un «Centro Mariano Internacional», o sea, un Instituto Científico Mariológico con varias iniciativas (Cfr.

étude intégre et solide du mystère de Marie, et ce, pour mieux glorifier Dieu en sa Mère, la très Sainte Vierge". Cfr. "Revue de l'Université d'Otawa", 18 [1948], p. 245.

«Marianum», 2 [1940], 321). Este Instituto —al decir del ilustre P. Di Fonzo, O. F. M. Conv.— «es, sin duda, de diez años a esta parte, el *Instituto Mariológico Primario,* en Italia, superior a los Institutos Universitarios clásicos (Gregoriano, Antoniano, etc.), con su múltiple actividad que ha llamado la atención y la colaboración de muchos otros mariólogos italianos y extranjeros» (*Dieci anni di studi mariani in Italia,* 1939-1948, Roma, 1950, p. 81). Más bien que una «cátedra», se ha establecido en este Instituto un «curso» de Mariología con cuatro secciones: Introducción, Exegética, Dogmática y Arte Mariano. En enero de 1939 inició la publicación de la revista científica de Mariología «Marianum» (Ephemerides Mariologicae), formativa e informativa. El «Centro Mariano Internazionale» se ha propuesto, además, la realización de las siguientes iniciativas: una *Biblioteca Mariana,* una *Bibliografía Mariana Universal,* publicaciones de cuadernos de cultura y de predicación mariana, una *Agencia Internazionale del libro Mariano* y, finalmente, una *Enciclopedia Mariana Universal,* que está en fase de preparación.

Ocho años después, en 1946, por obra del P. Balic', O. F. M., se instituía en el Pontificio Ateneo Antoniano una «Comisión Mariana Franciscana», que en 1950 se transformó en «Academia Mariana Internacional», destinada a promover y estimular los estudios científicos, especulativos e históricos sobre la SS. Virgen. A este fin ha iniciado ya la publicación de seis colecciones científicas: la *Biblioteca dell'Assunzione,* la *Biblioteca dell'Immacolata Concezione,* la *Biblioteca della Mediazione,* la *Biblioteca Mariana del Medio Evo* y los *Estudios Marianos.* Estos últimos han recogido más de un centenar de conferencias tenidas en seis Congresos Asuncionistas organizados en Roma, Portugal, España, Canadá, Buenos Aires, Puy-en-Velay, por la Orden de Menores, antes de la proclamación del Dogma de la Asunción. Ha organizado, además, el I Congreso Mariológico Internacional, celebrado en Roma en el curso del Año Santo, inmediatamente antes de la definición del Dogma de la Asunción. Están en curso de publicación los volúmenes de Actas de este Congreso.

6. Cátedras de Mariología

Desde 1894, el Card. Lépicier, en su curso dogmático tenido en el Pontificio Ateneo Urbano «de Propaganda Fide», insertaba un verdadero y propio tratado escolástico, independiente, sobre la SS. Virgen. El ejemplo cundió. Fué como el primer germen de las cátedras de Mariología erigidas en diversas partes del mundo.

La primera parece la erigida en la Universidad Católica de Washington, en 1918, seguida en 1922 por la del Pontificio Ateneo de Propaganda Fide (desempeñada por el P. Gebhard, S. M. M.) y por la del Instituto Católico de

París. En 1930, el P. Antonio Bosio de Trobaso, O. F. M., iniciaba en la Sección de Novara de la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI), una escuela propiamente dicha de Mariología para los laicos, invitando a las demás ciudades italianas a seguir el ejemplo de Novara.

Se han establecido también cátedras mariológicas en la Facultad de Teología de la Gregoriana, del Antoniano, de los FF. Menores Conventuales, de los Carmelitas Descalzos, etc.

7. Las Bibliotecas Marianas

Uno de los modernos medios de progreso mariológico son las Bibliotecas marianas. La primera idea de una «Biblioteca Mariana» destinada como instrumento de trabajo de primer orden a promover los estudios marianos, surge en el Congreso Mariano Internacional de Roma, con ocasión del L Aniversario de la Definición del Dogma de la Inmaculada. Se debió en gran parte a las sugerencias e iniciativa del P. Pellegrino Stagni, entonces Prior General de los Siervos de María y Secretario General del Congreso (después Arzobispo de Aquila y Delegado Apostólico en Canadá y Terranova). La «Biblioteca Mariana» constituyó uno de los primeros puntos del programa propuesto al estudio, y fué objeto de uno de los votos presentados a la Sección de Prensa de dicho Congreso. La respuesta a la llamada, lanzada en italiano y en francés a los católicos de todo el mundo, fué realmente notable: se reunieron unos 2.250 volúmenes y 213 «albums» de iconografía Mariana. Esta Biblioteca, por expreso deseo de S. Pío X, se instaló en los locales del Pontificio Colegio Antoniano, y el P. Próspero M. Bernardi, Servita, después Obispo titular de Gualto, ayudado por algunos de sus hermanos, cuidó de su organización. La Biblioteca se enriqueció pronto con nuevas aportaciones. Fué trasladada después a los locales del Apolinar y nadie se ocupó más de ella. Más adelante, en 1943, el P. Rochini obtuvo de S. S. Pío XII la facultad de trasladarla a los locales del Colegio Internacional «S. Alession Falconieri», para que fuese mejor atendida y puesta al servicio y disposición de los estudiosos del misterio de María. Unidos a volúmenes ya existentes y a otros recibidos después, es hoy la «Biblioteca Mariana Pío XII», compuesta de unos 8.000 volúmenes. Si se añaden los escritos marianos esparcidos en la adjunta biblioteca universal, se llega a más de 10.000 números. Es, sin duda, la mayor y más completa biblioteca mariana del mundo (Cfr. Besutti G., O. S. M., *La Bibliothéque Mariale «Pie XII»*, en «Marie», nov.-dic., 1950, pp. 97-99).

Además de la «Biblioteca Mariana Pío XII», hay que señalar otras dos grandes bibliotecas marianas más recientes: la de Banneux (Bélgica) y la de la Universidad de Dayton (U. S. A.). La primera se debe a la iniciativa del

Ab. L. Arendt y consta de cerca de 8.000 volúmenes, con cinco ficheros (onomástico, sistemático, cronológico, alfabético y lingüístico); la segunda es debida al P. J. Monheim, marianista, y consta de unos 3.000 volúmenes (Cfr. L. W. Monheim, *Some Mariam Collections in the wold*, in «Mariam Studies», 1 [1950], 46-55). «¿Qué representan —pregunta Laurentin— estas realizaciones con relación al conjunto de la literatura mariana?» Y responde: «Bien poco. La exploración sistemática de numerosas bibliotecas me ha demostrado que los fondos respectivos coinciden en pequeña parte. Entre los siete mil volúmenes de Roma y los ocho mil de Banneux, no creo que sea común la mitad de las obras. Diversas exploraciones me han hecho pensar que un catálogo completo de la literatura mariana constaría de cien mil títulos» (Cfr. LAURENTIN, *Le mouvement mariologique á travers le monde*, en «La Vie Spirituelle», febrero 1951, pp. 186 s.).

8. BIBLIOGRAFÍA, TRATADOS, MONOGRAFÍAS, REVISTAS

En nuestra época han surgido también, como iremos diciendo, varios trabajos de índole bibliográfica, muchos tratados mariológicos, innumerables monografías y revistas mariológicas. Todo ello ha contribuido y seguirá contribuyendo singularmente al desarrollo de la ciencia mariana, un desarrollo no indigno de la *Era de María*.

BIBLIOGRAFIA MARIANA GENERAL

Damos aquí algunas notas de bibliografía Mariana. Servirán para dar una orientación al conocimiento e investigación de las fuentes mariológicas, dando a conocer al lector lo que se ha hecho en los distintos sectores de este campo vastísimo y lo que aún queda por hacer.

No tenemos todavía una bibliografía mariana crítica y completa, instrumento de trabajo de primer orden. Está todavía en formación, a cargo de algunos Profesores de la Facultad de Teología «Marianum» (aneja al Colegio Internacional «S. Alessio Falconieri», Viale Trenta Aprile 6, Roma), a cuya cabeza está el P. Guiseppe M. Besuti, O. S. M.

Mientras esa laguna se llena, damos aquí algunas indicaciones bibliográficas divididas en cinco grupos, referentes a escritos bibliográficos: 1) de índole general; 2) de índole particular: *a*) distintas naciones, *b*) distintas Órdenes religiosas, *c*) diversas épocas, *d*) diversas cuestiones; 3) diversos Tratados generales sobre la Virgen; 4) Revistas Mariológicas; 5) diversas Colecciones Mariológicas.

Escritos bibliográficos de carácter general.

Merecen señalarse los siguientes:

1) Marraci, *Bibliotheca Mariana*, 2 vol., Romae, 1648; con el *Appendix ad Bibliothecam Marianum*, Coloniae, 1683. Es muy útil, especialmente para las obras de los ss. XVI-XVII; le falta, sin embargo, sentido crítico, especialmente para lo que respecta a escritos de los primeros siglos.

2) Petrus de Alva y Astorga, O. F. M., en la obra: *Militia Immaculatae Conceptionis* (Lovanii, 1663).

3) Roskováni A., *Virgo in suo Conceptu Immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata.* Obra en nueve volúmenes, en la que se men-

cionan cerca de 25.000 escritos marianos desde el s. I al XIX (1880); falta, sin embargo, no raras veces, de sentido crítico.

4) CHEVALIER U., *La Sainte Vierge, Bio-Bibliographie*, Montbéliard 1879, 22 p. en 16.ª (extracto del *Répertoire des sources historiques et bibliographiques*) (Bio-Bibliogr., col. 3029-3036).

5) BESUTTI G., O. S. M., *Note di Bibliografia Mariana*, en «Marianum», 9 [1947], 115-137.

2. ESCRITOS BIBLIOGRÁFICOS PARTICULARES.

Además de los escritos bibliográficos de carácter universal, hay muchos de carácter particular, referentes a las diversas naciones, Órdenes religiosas, épocas y cuestiones particulares.

1) Los escritos bibliográficos referentes a las *diversas naciones* son: a) MANOEL ANAQUIM, *O Genio portuguez aos pés de Maria*, Lisboa, 1904, XVI, 306 p.; *b*) VILELMA BRUCHALSKIEGO, *Bibliografia Mariologü Polskiejod wynalzieniaststuki durkarsriej dor u.*, 1902, Low-Warzaw 1905, vol. 2, pp. 1-314; *c*) GEORG KOLB, S. J., *Wegweiser in die marianische Literatur*, Freiburg in Br., 1900, donde se encuentran obras mariológicas escritas en alemán desde 1850 a 1888; en el Apéndice (*Supplement zum Wegweiser in die marianische Literatur reichbend bis Anfang 1900*, VII, 120 p.) añade las obras omitidas y extiende la bibliografía hasta 1900.

2) Los escritos bibliográficos referentes a *diversas Órdenes religiosas* son: *a*) CAROLUS SOMMERVOGEL, S. I., *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jesús*, París, 1885, VIII, 242 p. (2207 escritos); *b*) EDUARDO AB ALENCON, O. F. M. CAP., *Bibliotheca Mariana Ordinis FF. Min. Cap.* (1905-10).

3) Los escritos bibliográficos referentes a *diversas épocas* son: *a*) ROSCHINI G., O. S. M., *Principali scritti mariani dell'anno 1938*, en «Marianum», 1 [1939], 460-462; *b*) BUFFON V., O. S. M., *Bibliografia Mariana dell'anno 1939-40*, en «Marianum», 2 [1940], 98-106; *c*) BUFFON V.-BERTI C., O. S. M., *Bibliografia Mariana dell'anno 1941*, en «Marianum», 3 [1941], 86-96; *d*) BESUTTI G., O. S. M., *Bibliografia Mariana dell'anno 1948-49*, Roma 1950 (Extracto de «Marianum», 12 [1950], Supplem.), en la que figuran unos 982 escritos marianos; *e*) *Bibliografia Mariana 1950-51* (Extracto de «Marianum», 14 [1952], Supplem.), con 1227 escritos.

4) Los escritos bibliográficos referentes a materias particulares se citarán al tratar cada cuestión.

3. Tratados generales sobre la Virgen.

Los principales tratados sobre la Virgen, dispuestos en orden alfabético, son: Alastruey G., *Mariologia, sive tractatus de B. Virgine*, t. I, Vallisoleti, 1934; t. II, 1942; Aldama (de) I. A., S. I., *Mariologia* (en «Sacrae Theologiae Summa» [Madrid, B. A. C.], III, pp. 288-418; Bertetto D., S. D. B., *Maria nel Dogma Cattolico, Trattado di Mariologia*, Torino, 1950; Campana E., *Maria nel Dogma*, ed. 4, Torino, 1936; *Maria nel culto cattolico*, 2 vol., Torino, 1944; Combrugghe (Van), *De Virgine Maria*, Gand, 1913; Demaret, *Marie de qui est né Jésus*, París, 1937, 6 vol.; Dupoix H., *Tractatus theologicus de B. Virgine*, París, 1899; Dourche G., O. S. M., *La tutta Sancta*, Roma, 1929; Du Manoir, S. I., *Maria. Etudes sur la S. Vierge, sous la direction H. Hubert du Manoir*, t. I, París, 1949; t. II, París, 1952; Boyer C., S. I., *Synopsis Praelectionum de B. M. Virgine*, Romae, 1952; Garrigou-Lagrange R., O. P., *Mariologia, La Mére du Sauveur et notre vie interiure*, Lyon, 1941; Lorrino A., *Maria SS. Madre di Dios e Madre nostra*, Torino, 1938; Kurz Z., *Mariologie oder Lehre der kat. kirche über Maria die seligste Jungfrau*, Regensburg, 1881; Keuppens I., *Soc. Miss. Afr., Mariologiae Compendium*, Antverpiae, 1938; Janssens Al., *De Heilige Maagd en moeder Gods Maria*, Antwerpen, Standaard, 1928-1932, 4 vol.; Lennerz H., S. I., *De B. Virgine*, Romae, ed. 3, 1939; Lépicier A. (Card.), O. S. M., *Tractatus de B. V. Maria Matre Dei, París*, 1926, ed. 5; Merkelbach H., O. P., *Mariologia*, 1939; Neubert E., S. M., *Marie dans le Dogme*, París, 1933; Plessis A., S. M. M., *Manuale Mariologiae Dogmaticae*, 1943; Pohle-Preuss, *Mariology*, St. Louis, Mo., 1926; Ramon F. S., *Theologia Mariana*, Guadix, 1921; Roschini G., O. S. M., *Mariologia*, 4 vol., ed. 2, Romae, 1947-48; Scheeben, *Sistematische Mariologie*, Brussel, 1938; Schutz I. A., *Summa Mariana*, Paderborn, 1903; Terrer P., S. I., *Marienkunde*, 3 vol., con trabajos de varios autores (traducción italiana editada por Marietti); Terrien I. B., S. I., *La Mére de Dieu et la Mére des hommes*, París, 1900-02, 4 vol.

Merecen también ser recordados algunos artículos de Enciclopedias: Alés (D') A., *Marie, Mére de Dieu*, en «Dict. Apolog.», t. III, col. 115-209; Dublanchy, *Marie*, en «Dict. de Théol. Cath.», t. 9, col. 2339-2474.

Revistas Mariológicas.

Entre las Revistas Mariológicas son dignas de particular mención las siguientes:

1) *Marianum* (*Ephemerides Mariologicae*) cura Patrum Ordinis Servo-

rum Mariae (Viale Trenta Aprile 6, Roma). Trimestral desde 1939. Es la primera revista del género.

2) *Bulletin de la Société Francaise d'Etudes Mariales.* Sale desde 1935 (excepto los años 1939-47).

3) *Estudios Marianos,* editados por la Sociedad Mariológica Española desde 1942.

4) *Mariale Dagen.* Tongerloo. Desde 1933.

5) *Marian Studies.* Editados por la Sociedad Mariológica Americana (de América del Norte) desde 1950.

6) *Ephemerides Mariologiae.* Editadas por los PP. Claretianos desde 1951.

5. COLECCIONES MARIOLÓGICAS.

Señalamos en primer lugar seis Colecciones Mariológicas iniciadas por el ilustre P. Carlos Balic', O. F. M., tituladas:

1) *Studia Mariana:* Seis volúmenes que comprenden las actas de seis Congresos Franciscanos de la Asunción (los de Roma, Portugal, España, Montreal, América Latina y Puy-en-Velay);

2) *Bibliotheca Assumptionis:* Cuatro volúmenes de los que dos son del Padre Balic' (*Testimonia de Assumptione*), un tercero del P. Camargo (sobre la inmortalidad de María SS.) y un cuarto del P. Beverini (sobre la muerte de María Santísima);

3) *Biblioteca Mariana Medii Aevi:* Seis volúmenes con escritos marianos de Juan de Poliaco y Juan de Nápoles (ed. P. Balic'), de Scoto (ed. P. Balic'), la Mariología de S. Buenaventura (P. Chiettini), la Asunción en los escritores del s. XIII (P. C. Piana), las Constituciones de Sixto IV sobre la Inmaculada (P. Ch. Sericoli), la Mariología de Jacobo de Voragine (P. Lorenzini);

4) *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis;*

5) *Bibliotheca Mediationis:* Un volumen de W. Sebastián sobre la doctrina franciscana acerca de la Mediación, de 1600 a 1730;

6) *Bibliotheca Mariana moderni aevi:* Dos volúmenes referentes a la doctrina de Carlos del Moral sobre la Maternidad de María SS. y sobre la predestinación a la misma.

Hay que señalar también la Colección «Studi Mariani», editada por A. Belardetti, bajo la dirección de la Facultad Teológica «Marianum», del Colegio

Internacional «S. Alessio Falconieri», de los Siervos de María. Han aparecido hasta hoy los siguientes volúmenes: dos sobre la Asunción (P. G. Roschini), un tercero sobre la «Mariología de Sto. Tomás» (P. G. Roschini), el cuarto sobre «Mediatrice de la Reconciliazione umana» (P. R. Spiazzi), el quinto sobre «La Madonna en la Vita Cristiana» (P. R. Spiazzi), el sexto sobre «La Asunción y el mundo contemporáneo» (P. R. Spiazzi, el séptimo sobre «La Virgen y la Eucaristía (G. Roschini).

PARTE PRIMERA

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA

Sección Primera

PREDESTINACIÓN DE MARÍA [1]

PRELIMINARES

Para comprender claramente y medir exactamente la misión de cualquier criatura es necesario remontarse con la mente a los eternos designios o planes de Dios, que a todo ser creado asigna una misión bien definida.

El concepto de predestinación.

Por eso, antes de considerar a María sobre la tierra, elevémonos a considerarla en el cielo de la mente divina, como existente en ella desde los días eternos. «El primer pensamiento que nos viene con relación a María, Santa entre los Santos —observa justamente el actual Sumo Pontífice Pío XII—,

(1) La cuestión de la predestinación de la Virgen Santísima a su misión singular debería tratarse después de haber probado que la Virgen Santísima fué realmente elegida para esa singular misión, puesto que es el orden de la ejecución el que conduce al orden de la intención, es decir, a la existencia de tal misión *ab aeterno* en la mente divina. La tratamos aquí *por razón de método* suponiendo probado, por el momento, lo cuanto probaremos más adelante. La cuestión de la predestinación, en efecto, es utilísima para hacer comprender en seguida el puesto singularísimo que ocupa la Virgen Santísima en el plan divino del orden presente, escogido *ab aeterno* por Dios entre todos los órdenes posibles. Es por eso la clave de bóveda del sublime y trascendental misterio de María.

Hemos encontrado una confirmación de esta nuestra manera de ver en el artículo: *Quelles sont les conditions de la valeur d'un traité théologique de Mariologie*, del Ab. J. Mouraux: "Pour assurer la solidité de ce principe [la unión de Cristo y de María en la obra que les es común] on le montrera dans son origine, c'est-a-dire, le plan divin et la prédestination de Marie d'après ce plan. On assurera ainsi a la Mariologie son objet plénier: ce que Dieu a voulu faire et a fait de Marie; on lui assurera en même temps sa constitution théologale, centrée sur Dieu, objet suprême de la Théologie, et on sera dans la ligne des enseignements de l'Eglise, qui insiste sur l'unique décret de Dieu, prévoyant Jésus et Marie et qui aime à commencer ses documents mariologiques par la considération du plan éternel de Dieu, *ineffabilis, munificentissimus*" (Cfr. *Journées Sacerdotales Mariales 1951*, session doctrinale. Dinant 1952, p. 75).

es éste: Desde la eternidad, antes que a toda otra criatura, Dios la ha tenido presente a sus ojos; la ha amado, la ha escogido para enriquecerla con sus dones cuanto es posible a una criatura» (Cfr. *La Patrona della buona morte*, p. 13, Roma, 1937). Y es lógico. Todo arquitecto, antes de comenzar la construcción de un edificio, lo ha estereotipado en su mente; así Dios, este supremo arquitecto, antes también de iniciar la construcción de aquella mansión regia en la que había de habitar su Hijo Unigénito —por tanto, desde la eternidad—, determinó en su mente sus líneas grandiosas, proporcionándolas al fin, es decir, a la misión de tal edificio.

La misión a la que fué predestinada *ab aeterno* la Virgen SS. fué precisamente la que cumplió en el tiempo, a saber: ser *Madre del Creador y de las criaturas*, o sea, Madre universal. La predestinación, pues, es una parte —la más noble— de la providencia —la Providencia sobrenatural—; que no es otra cosa que el destino señalado por Dios desde la eternidad a cada criatura, en orden a la vida eterna. Este destino abarca no sólo la gloria eterna y el grado de la misma, sino también la especial misión que cada uno ha de cumplir. Nada sucede en el tiempo que no haya sido ya predispuesto y establecido por Dios desde la eternidad, o sea, que no haya sido previsto, querido o permitido por Él. Mientras, pues, la *Providencia* divina tiene por objeto todas las criaturas, la *Predestinación*, en cambio, tiene por objeto las solas criaturas *intelectuales*, elevadas por Dios mediante la gracia a un fin sobrenatural (la visión de Dios cara a cara), enteramente superior a las exigencias de su naturaleza.

Ahora bien, si nada se verifica en el tiempo que no haya sido predispuesto por Dios desde la eternidad, es claro que la Virgen SS., habiendo sido en el tiempo —como demostraremos en su lugar— verdadera Madre del Creador y verdadera Madre de las criaturas, fué predestinada desde la eternidad a esta singular misión que la une íntima e indisolublemente al Hombre-Dios-Mediador, y la pone en un orden aparte, incomparablemente superior a aquel en que se mueven todas las demás criaturas.

Esto supuesto, es difícil comprender que Dios no se haya en absoluto preocupado de escoger una Madre a su Hijo divino, Mediador universal, en el momento en que anunció la Redención del género humano en el Paraíso terrestre, y mucho menos, cuando la realizó en el tiempo, habiéndola ya escogido desde toda la eternidad. Desde entonces estaba Ella presente como Madre universal, en su pensamiento divino.

2. División del tratado.

Esto supuesto, podemos y debemos decir que la Virgen SS. tuvo: 1) una predestinación *singular*, por haber sido destinada a la misión, también singu-

ar, de Madre del Creador y de las criaturas, *con el mismo decreto* (aunque no por igual) con el que Cristo fué predestinado a ser Hijo natural de Dios y Cabeza de las criaturas. Consiguientemente, la predestinación de María fué: 2) lógicamente *anterior* a la de todas las demás criaturas; 3) *concausa* de la predestinación de los demás; 4) *gratuita*, o sea, independiente de sus méritos. Es necesario, por tanto, considerar diligentemente la predestinación de María SS. bajo todos estos aspectos para comprender bien el puesto predominante que Ella ocupa en el eterno plan de Dios.

Capítulo primero

PREDESTINACIÓN SINGULAR

Decíamos: «María Santísima fué predestinada Madre universal (tanto del Creador como de las criaturas) con el mismo decreto con el que Cristo fué predestinado Hijo de Dios y Cabeza de todas las criaturas.»

El sentido de la proposición.

Los teólogos suelen distinguir varios decretos en el único y simplicísimo acto de la predestinación divina. Es necesario comprender bien qué sentido dan a esa distinción.

En realidad, en Dios no hay más que *un solo decreto formal*, establecido desde toda la eternidad y expresado por Él, al principio de los tiempos, con una sola palabra: *Fiat!* ¡Hágase! El objeto total de este decreto único y eterno es el *orden presente* en toda su extensión, es decir, con todas las cosas que, fuera de Dios, de cualquier modo han sido, son o serán. Este orden presente, histórico, fué escogido *ab aeterno* por Dios entre muchos órdenes posibles: Dios, acto purísimo, y por eso mismo ser simplicísimo, con un solo y eterno acto se ama a sí mismo (necesariamente) y a todas las otras cosas (libremente). Sólo a esas otras cosas, queridas por Él libremente, se refiere su decreto. Queriendo, pues, con un solo acto la existencia de las cosas que están fuera de Él, se sigue que con un solo decreto formal establece su eterno querer.

Sin embargo, como nuestro entendimiento, por su nativa debilidad, no puede abarcar simultáneamente todo lo que está incluído en aquel único, eterno y simplicísimo acto de la voluntad divina, en aquel su único eterno decreto, los Teólogos han solido distinguir en él diversos momentos, llamados

decretos en cuanto que el acto divino, aunque *formalmente* único, es *virtualmente* múltiple. Distinguimos, pues, en el único decreto formal, tantos decretos *virtuales* cuantas son las cosas realmente distintas entre sí, y en alguna manera independientes. Y es evidente que a todos esos decretos virtuales corresponde el mismo valor del único decreto formal, puesto que se ajustan por igual al mismo querer divino.

Pues bien, aplicando este principio teológico a nuestra cuestión, decíamos: aunque Dios, con un único, eterno y simplicísimo acto de su voluntad, con un único eterno decreto formal, había predestinado a *Cristo, María, los Ángeles y los hombres*, todavía en aquel único, eterno e indivisible acto, distinguimos *virtualmente* el decreto con que ha predestinado a Cristo y a María del decreto con que ha predestinado a los Ángeles y a los hombres [1]. Decimos, pues, que no hay dos decretos virtuales, uno de los cuales se refiere al Verbo Encarnado y otro a su Madre Santísima, María. ¡No! Con un idéntico decreto, aunque no de la misma manera («non *ex aequo*»), Dios ha predestinado a Cristo y a María. Ambos, pues, en virtud de este único decreto que los predestinaba, están indisolublemente unidos *ab aeterno* por la mano misma de Dios, como está unida la flor a su tallo, el sol al firmamento en el que brilla, la perla a su concha, el hijo a la madre. No es posible, por tanto, concebir a Jesús, el Hombre Dios y Cabeza universal, sin María, Madre del Creador y de las criaturas. Forman un solo grupo, una sola persona moral. De ellos puede repetirse lo que fué dicho de Adán y Eva: «Ni el hombre sin la mujer, ni la mujer sin el hombre» (*I Cor.* 11, 11). Ni Jesús sin María, ni María sin Jesús.

Esclarecido así el sentido de la proposición, pasemos a las pruebas.

2. La voz del Magisterio eclesiástico.

Pío IX, en la célebre Bula «Innefabilis Deus», enseña explícitamente que «los orígenes de la Virgen fueron preestablecidos con el mismo decreto que la

---

(1) La *singularidad* de la predestinación de Cristo—independiente de la de la Virgen—es evidente. Cristo, en efecto, fué predestinado sólo por razón de la humanidad asumida. Sólo en este sentido puede hablarse de predestinación en Jesucristo. Siendo esto así, no puede hablarse en realidad, ni aun respecto de Cristo, de una predestinación ordinaria, como la de todos los demás predestinados (la gloria eterna, la visión beatífica), puesto que a causa de la unión hipostática, Él desde el primer instante de su existencia, como Hombre-Dios, gozó de la visión beatífica, y por lo mismo no estuvo ya en condiciones de obtenerla. Fué, pues, la suya una predestinación enteramente especial, singular, extraordinaria. Y de esta especialidad, singularidad y excepcionalidad participó la predestinación de María santísima, estrechamente, indisolublemente unida con la de Cristo en la unidad de un mismo decreto, aunque—como diremos—no de la misma manera.

encarnación de la Divina Sabiduría» [2]. Por esto —dice— «en el Oficio Divino y en la Sacrosanta Liturgia, la Iglesia tuvo la costumbre de aplicar a la Virgen Santísima las mismísimas palabras con que las divinas Escrituras hablan de la Sabiduría increada y nos representan sus orígenes eternos» [3].

Nótese que una aplicación tal de las palabras de la Sabiduría a la Virgen no es una pura acomodación, aun legítima, y por tanto, rigurosamente escriturística. Aunque esas palabras, en efecto, en su sentido literal *primario*, es decir, obvio, designan a la Sabiduría encarnada, Jesucristo, sin embargo, en sentido literal *secundario*, es decir, extensivo e implícito, designan también a la Virgen Santísima, verdadera Madre de la Sabiduría encarnada, por la sencilla razón de que la idea del Verbo encarnado en nuestra misma carne de Adán, reclama de un modo espontáneo en nuestra mente la idea de la mujer de la que el Verbo tomó esa carne. La Virgen Santísima y Cristo son, en efecto, como la hoja de papel y la palabra escrita en ella. Como es imposible separar la palabra escrita del papel en el que ha sido escrita sin destruirla, así es imposible separar el Verbo encarnado de Aquélla en la que se ha encarnado, sin destruirlo. Escribe egregiamente S. Luis M.ª Grignion de Montfort: «Ellos (Jesús y María) están tan estrechamente unidos, que el uno está todo en el otro. Jesús está todo en María y María está toda en Jesús; o, mejor dicho, ella no está: es solamente Jesús el que está en Ella, y sería más fácil separar la luz del sol que María de Jesús; de manera que N. Señor se puede llamar *Jesús de María*, y la Virgen SS. *María de Jesús*».

Siendo, por tanto, la Virgen SS. necesariamente inseparable de la Sabiduría encarnada, fué necesariamente predestinada juntamente con Ella con un mismo, idéntico decreto, como parte principal y fundamental del mismo eterno plan divino que quería la encarnación del Verbo por medio de una mujer: «factum ex muliere» [4].

La voz de la Escritura.

En la S. Escritura, la Virgen SS. aparece siempre estrechamente unida a Jesús desde el primero al último de los libros inspirados, de la mujer del Gé-

(2) "Virginis primordia... *uno eodemque decreto* cum Divinae Sapientiae incarnatione constituta praestituta". El Pontífice, evidentemente, sólo quiere referirse al orden histórico de los acontecimientos, prescindiendo por completo de las hipótesis de las varias escuelas teológicas.

(3) "Ipsissima verba quibus divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur, eiusque sempiternas origines repraesentant, consuevit (Ecclesia) tum in Ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta liturgia adhibere, et ad illius (Virginis) primordia transferre".

(4) Gal. 4, 4. El Card. E. Pacelli, escribía justamente: "Jesucristo y su Madre están indisolublemente unidos en toda su historia, incluso en la predestinación. Dios no

nesis a la del Apocalipsis. «En la S. Escritura —escribe S. Pío X, en la Encíclica *Ad diem illum*—, casi en todas las ocasiones en que se predice nuestra gracia futura, se nos presenta el Salvador de los hombres junto con su Madre» [5]. Y en efecto, el primer nombre con que el misericordiosísimo Dios, en el Paraíso terrenal, inmediatamente después de la caída de nuestros progenitores, les anunció el Redentor, fué éste: la *descendencia de la mujer*, «semen mulieris» (Gén. 3, 15). Y S. Pablo, obrada ya la Redención, habla así de Ella: «Envió Dios a su Hijo, *hecho de mujer*», «factum ex muliere» (Gal. 4, 4). Los primeros adoradores de Cristo, o sea, los pastores, «encontraron a María y al Niño» (Lc. 2, 16); y los Magos, primicias de los gentiles, llamados a adorar al Mesías, «encontraron al Niño con María su Madre» (Mt. 2, 11). En las bodas de Caná, para el primer milagro de Cristo, que determinó a sus discípulos a creer en Él, «estaba allí la Madre de Jesús» (Jn. 2, 1). Donde está Jesús allí está también María. Donde no está María, tampoco Jesús.

Ahora bien, este modo constante de hablar de la Escritura, este continuo presentar a Jesús con María, estrecha indisolublemente unidos, parece querer indicarnos una cierta compenetración entre la existencia de la Virgen y su divina Maternidad, entre su divina Maternidad y la existencia del Verbo encarnado, que en cuanto tal, no puede prescindir de Aquella de quien ha querido tomar su carne sacrosanta. Esta especie de compenetración nos revela la unidad del decreto divino, que abarca simultáneamente a Cristo y a María, al Verbo encarnado y a Aquella de la cual y mediante la cual se ha encarnado.

4. La voz de la razón.

La razón nos dice que los términos madre e hijo, maternidad y filiación, son *correlativos*. Y los correlativos —como enseña la lógica— tienen una necesaria simultaneidad: «sunt simul». Cristo, en efecto, no fué predestinado simplemente como hombre (esto es, para que fuese hombre mediante una creación en sentido estricto), sino que fué predestinado como *hijo del hombre* mediante una verdadera generación, aunque milagrosa, que había de cumplirse mediante una madre: «factum ex muliere». Consiguientemente, debía ser predestinado juntamente con la Madre. Del mismo modo, pues, que Jesús no es Hijo de Dios, o sea, Dios, sino por medio de Dios, su Padre, que mediante la generación divina y eterna le comunica toda su divinidad; así, no es hijo del hom-

---

ha pensado ni querido al uno sin la otra: ambos son frutos de un mismo designio" (*La Patrona della Buona Morte*, p. 14, Roma, 1937).

(5) "In Scripturis sanctis, quotiescumque de futura in nobis gratia prophetatur, toties fere Servator hominum cum sanctissima eius Matre coniungitur".

bre, o sea, hombre, más que por medio de *María*, su Madre, que mediante una verdadera generación humana y temporal le da su humanidad. Absolutamente hablando, se puede concebir a Cristo sin los elegidos; pero no se le puede concebir sin María. La predestinación, pues, de Cristo y la de María son necesariamente conexas, puesto que son correlativas: la una no se concibe sin la otra, no existe sin la otra. Por esto, Jesús y María fueron predestinados con un mismo idéntico decreto. Junto con Cristo, Ella fué, de un modo enteramente particular, «término preciso del eterno designio» (Dante, Par. XXXIII, e).

Se sigue, pues, de todo esto que la Virgen Santísima no hubiera ni siquiera existido si no hubiese estado destinada a la misión de Madre del Creador y de las criaturas. En orden a esta misión, a la que fué predestinada por Dios, fué sacada a la existencia y tuvo aquel cúmulo de gracias y de dones que la hicieron apta para cumplirla.

La predestinación de María refulge, pues, a nuestros ojos con una luz enteramente propia, luz que la hace gloriosísima, y que es principio de privilegios y gracias excepcionales sobre la tierra y de incomparable gloria en el cielo. De ella se puede repetir lo que fué dicho de la bíblica mujer fuerte: «Muchas hijas atesoraron virtudes, mas Tú las aventajas a todas» [6]. Incomparablemente.

DIVERSIDAD ESPECÍFICA ENTRE LA PREDESTINACIÓN DE MARÍA SANTÍSIMA Y LA NUESTRA.

Por el hecho mismo de haber sido predestinada Madre del Creador y de las criaturas, con el mismo decreto con el que Cristo fué predestinado Hijo de Dios y cabeza universal, la de María fué una predestinación diversa de la de todas las otras criaturas racionales.

Fué diversa principalmente en cuanto a dos cosas: *a*) en cuanto al *término*, *b*) en cuanto a la *extensión*.

a) Fué diversa, en primer lugar, en cuanto al *término*. En efecto, mientras la predestinación de las otras criaturas racionales (Ángeles y hombres) se refiere (como a término) a la unión sobrenatural con Dios *por medio de una gracia* que se explica perfectamente en la visión intuitiva de Dios y en el consiguiente amor beatífico, la predestinación de la Virgen SS. en cambio, fué dirigida (como a término) a la unión sobrenatural con Dios *por medio de la Divina Maternidad*, que por pertenecer al orden hipostático, es superior a la gracia y a la gloria. Consiguientemente, pues, a la predestinación a la maternidad divina, fué predestinada a aquel grado altísimo, enteramente excepcional,

(6) "Multae filiae congregaverunt divitias, sed tu supregressa es universas" (Prov.

de gracia y de gloria que era proporcionado y conveniente a esa altísima dignidad. Suárez, habla así: «Según nuestro modo de entender, hemos de decir que María fué predestinada primero a tener la dignidad de Madre de Dios que a poseer aquel determinado grado de gracia que tiene. El grado de gracia y de gloria le fué dado consiguientemente a la elección para Madre de Dios. Esto se deduce de la consideración de que el orden de la ejecución manifiesta claramente el orden de la intención. Ahora bien, de hecho encontramos que María fué adornada con toda la gracia que le es propia con este fin preciso: que estuviese convenientemente dispuesta para ser la Madre de Dios. Se debe, pues, concluir de ahí que María fué elegida para tal determinado grado de gloria porque había sido ya preelegida para la dignidad de Madre de Dios» [7].

Y con razón. Porque el término primero e inmediato de la predestinación, en una criatura, es lo que supera en dignidad a todas las demás cosas. Ahora bien, la divina Maternidad supera incomparablemente a todo lo demás, o sea, a la gracia y a la gloria, puesto que pertenece al orden hipostático. Se sigue, por tanto, que el término primero e inmediato de la predestinación de María ha sido la divina Maternidad, y no la gracia y la gloria, como para todos los demás seres racionales [8].

b) Diferentes en cuanto al término, la predestinación de María y la de las demás criaturas racionales fueron también diferentes, consiguientemente, *cuanto a la extensión o comprensión*. En nosotros, la predestinación abraza un doble orden de efectos: unos son producidos en nosotros por la predestinación y dependen por eso de ella (tales son, por ej., la gracia, la gloria, el fin sobrenatural y los medios a él proporcionados); otros, en cambio, son producidos en nosotros, no ya por la predestinación, sino por la Providencia ordinaria (por ejemplo, la existencia del alma, de sus facultades, etc.), y por eso se presuponen en la predestinación. En nosotros, por tanto, la predestinación (que pertenece al orden sobrenatural) comienza allí donde termina la Providencia ordi-

(7) "Dicitur B. Virginem, nostro modo intelligendi, prius secundum rationem praedestinatam esse et electam ut esset Mater Dei, quam ad tantam gratiam et gloriam... Ideo enim B. V. praedestinata est ad gratiam et gloriam, quia electa est in Matrem Dei. Ordo enim executionis manifestat ordinem intentionis. Sed in ecipsa tanta gratia et gloria data es B. Virgini, ut esset ita disposita, sicut Matrem Dei decebat. Ergo ita fuit electa ad tantam gratiam et gloriam, quia in Dei Matrem erat praeelecta" (*Disp.* I in III part. S. Th., *Op.* vol. 19).

(8) No se puede, por tanto, sostener lo que enseña el célebre P. Raynaud, S. J., en sus *Diptycha Mariana* (P. II, punct. 1, Op. t. 7, pp. 127 ss.). Él desdobla en cierto modo la elección o predestinación de la Virgen santísima. Admite ante todo la predestinación de María como criatura humana, como persona privada, de modo que en esto nada se distingue de los demás predestinados, si no es quizá por un grado mayor de gracia y de gloria. Confundida, por tanto, en el incontable ejército de los elegidos, Ella es amada y escogida por el mismo título que los demás, como miembro de la misma sociedad, como futuro habitante de la misma ciudad celeste.

Inmediatamente, sin embargo, con ocasión del pecado que—según nuestro modo de

(o sea, el orden natural del universo) [9]. En la Virgen SS., al contrario, y por tanto, no sólo la gracia y la gloria, etc., sino también la misma encia el alma, las facultades, etc., fueron efecto de la predestinación. Mien- en nosotros el efecto de la predestinación es separable de la Providencia naria (puesto que mientras todos los hombres se benefician de la Provi- ordinaria, no todos, en cambio, se benefician de la predestinación), en rgen SS. la Providencia ordinaria cede por entero el puesto a la Predes- ón. En efecto, el fin primario para el que Dios quiso crear a la Virgen SS. (como para los otros predestinados) la gloria eterna, sino la maternidad ombre-Dios y Cabeza universal, de manera que sin esa maternidad Ella bría siquiera existido. Consiguientemente, con el mismo decreto con que naba la Encarnación del Verbo, ordenaba también la existencia de su di- Madre y su elevación a la maternidad universal. En María, pues, como risto, todo es efecto de la Providencia que rige el orden sobrenatural, y so, todo en Ella, como en Cristo, es efecto de la predestinación divina. a palabra, todo lo que Ella es, natural y sobrenaturalmente, lo debe a la estinación para su misión de Madre del Creador y de las criaturas.

De aquí una enorme diferencia, una diferencia de *especie*, y no sólo de , entre la predestinación de todas las otras criaturas racionales y la pre- nación de María. Sólo *análogamente*, pues, y no unívocamente, puede apli- el término «predestinación» a María y a las demás criaturas racionales.

Capítulo II

LA «PRIMOGÉNITA ENTRE TODAS LAS CRIATURAS»

La predestinación de María SS., justamente por ser singularísima, fué tam- anterior (anterioridad de naturaleza, no de tiempo; lógica, no cronoló-

desconcertó el plan divino, y contra el cual Dios decretó la Encarnación, viene predestinación a la Maternidad divina: Dios la distingue ahora de la turba de las eres predestinadas, la escoge como Madre de su Hijo, y la predestina a la plenitud plementaria de gracia y de gloria que conviene a tal dignidad.

Este desdoblamiento es contra la *unidad* del plan divino que abarca todo el orden resente con todas las cosas que fueron, son y serán.

(9) Léase a Cayetano: "Distingue inter effectus praedistinationis quoniam quidam nt non solum ordinati, sed constituti per praedestinationem, ut gloria et gratia, et iversaliter finis et media ut sic. Quidam sunt ordinati contra [i. e., independenter a] raedestinatione, ut anima illius hominis qui est Santus Petrus, et reliqua spectantia ad turalem ordinem universi" *(Comm.* in III P., 1, a. 3).

gica) a la de todas las demás criaturas racionales, por lo cual la Virgen SS. fué la *Primogénita* de todas las criaturas. Es ésta una lógica consecuencia de la identidad del decreto (virtual) concerniente a la predestinación de Cristo y de María. En efecto, mientras que todas las demás criaturas fueron queridas por Dios con el mismo acto o decreto *formal*, pero no con el mismo *decreto virtual* con el que fué querido Cristo, la Virgen SS., en cambio, fué querida por Dios no sólo con el mismo acto o decreto formal, sino también con el mismo *decreto* virtual con el que fué querido Cristo, y, por lo mismo, antes que todas las demás cosas.

1. Opiniones insostenibles.

Según la escuela tomista, Dios, al menos en el orden de la casualidad material, habría querido antes a nuestros progenitores con la permisión de su culpa, y luego a Cristo y a María, como remedio de esta culpa. El primado de Cristo y de María, por tanto, no sería absoluto, al menos *en el orden de la causa material*. Así, por ejemplo, Contenson (*Theologia mentis et cordis*, 1, X, diss. 6, c. 2, specul. 2) ha enseñado explícitamente que la voluntad de Dios, al decretar la existencia de la Virgen SS., ha sido posterior (posterioridad lógica, no cronológica; de naturaleza, no de tiempo) a la voluntad de crear a Adán y a los demás progenitores. Nos parece necesario sostener, siguiendo las directrices de los SS. Padres, que la Virgen SS., en la mente de Dios y en la serie de los decretos divinos (virtuales), ha precedido —según nuestro modo de entender— al decreto de la existencia de cualquier otra pura criatura, habiendo sido predestinada con el mismo decreto con que fué predestinado Cristo. He dicho: *en la mente de Dios* y en la serie de los decretos divinos; ya que se rechaza sin más como herética (por ser abiertamente contraria al Evangelio) la fantástica opinión de un Eremita llamado Teociste (Cfr. Baronio, *Annales*, ad. a. 824), el cual, exponiendo neciamente aquel dicho del Eclesiástico: «Ab initio et ante saecula creata sum» (*Eccli*, 24, 14), soñó que la Virgen SS., incluso en el orden de tiempo (además del orden de naturaleza, es decir, lógico) fué antes que cualquier otra criatura.

2. La voz de la Iglesia.

La Iglesia, en su Liturgia, suele aplicar a la eterna predestinación de la Virgen SS. las siguientes palabras del Eclesiástico: «La sabiduría hará (en hebreo: *hace*) su elogio y dirá (en hebreo: *dice*): Yo salí de la boca (es decir,

la mente) del Altísimo, *primogénita* antes que todas las criaturas... Desde el principio y antes de los siglos fuí creada...» [1].

Este elogio que la Sabiduría hace de sí misma (y por Sabiduría, en el Antiguo Testamento, se entiende no sólo la Sabiduría *increada* o *creada*, sino también la Sabiduría encarnada, o sea, Cristo), aplicado por la Liturgia de la Iglesia a la Madre de la Sabiduría encarnada, nos enseña explícitamente que la predestinación de María a su singular misión de Madre del Creador y de las criaturas, es *anterior* (anterioridad de naturaleza) a la de todas las demás criaturas, y por esto, la Virgen SS. ha ocupado *ab aeterno*, después de Cristo, el primer lugar en la mente y en el corazón de Dios. Ella es verdaderamente la *primogénita* entre todas las puras criaturas.

No menos explícitamente, y con un lirismo verdaderamente divino, se enseña esta anterioridad en las palabras del capítulo octavo de los Proverbios (v. 22-31), aplicadas igualmente por la Liturgia de la Iglesia a María. Héla aquí: «La Sabiduría... exclama:

Túvome Yavé como principio de sus actos
ya antes de sus obras.
Desde la eternidad fui constituída,
desde los orígenes, antes que la tierra fuese.
Antes que los abismos fuí engendrada yo,
antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas.
Antes que los montes fuesen cimentados.
antes que los collados fuí yo concebida.
Antes que hiciese la tierra ni los campos,
ni el polvo primero de la tierra.
Cuando fundó los cielos, allí estaba yo,
cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo.
Cuando daba consistencia al cielo en lo alto,
cuando daba fuerza a las fuentes del abismo.
Cuando fijó sus términos al mar
para que las aguas no traspasasen sus linderos.
Cuando echó los cimientos de la tierra,
estaba yo con Él como arquitecto,
siendo siempre su delicia,
solazándome ante Él en todo tiempo.
Recreándome en el orbe de la tierra,
siendo mis redlicias los hijos de los hombres» [2].

(1) "Sapientia laudabit animam suam... dicens: Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam... Ab initio et ante saecula creata sum" (*Eccli*, 24, 1-15).
(2) Traducción directa del hebreo, Biblia Nácar-Colunga (B. A. C.).

Estas aladas palabras, en las cuales se habla del origen de la Sabiduría y de su obra en la creación —verdadero himno a María SS., Reina de la creación—, son aplicadas a la Virgen SS., Trono de la Sabiduría encarnada, «no sólo en sentido acomodaticio —observa el P. Girotti [3]—, sino en sentido consiguiente (que equivale a una conclusión teológica). En virtud del lazo indisoluble que la une a Él [al Verbo Encarnado], se puede decir que María SS. es parte integrante del primer pensamiento divino. En el orden de la finalidad, igual que en el de la perfección, María es la primogénita de toda criatura. Esto es lo que autoriza a aplicarle a Ella este texto, que, en sentido literal, se refiere a la Sabiduría increada o encarnada».

Son dignas de notarse las sugestivas reflexiones del P. Segneri a este propósito: «De aquel valerosísimo joven Coriolano escribe Plutarco que, obteniendo nuevos honores cada día por sus proezas, nuevos trofeos, nuevos títulos, sin embargo, de nada se alegraba tanto como del júbilo que sabía que le producía con ello a Volunnia, su querida madre. Que allí donde los demás, como fin de su invicto obrar, se proponían generalmente la gloria de un bello laurel, que les ciñese majestuosamente la frente, o de un aplauso que les tributase el pueblo, o de una estatua que les dedicase el senado, él avanzaba un paso más allá y enderezaba esta misma gloria, a fuer de noble hijo, a otro fin mucho más sublime que el de ellos, que era el amor materno, la alegría materna, el contento materno. «*Caeteris quidem finis virtutis erat gloria, huic autem gloriae finis materna existebat laetitia*» (PLUT., *in Coriolan.*). Ahora bien, no sé si lo mismo puede decirse también de Cristo. Yo sé que su gloria, como divina que es, no podía Cristo ordenarla a un objeto menos digno; por lo mismo, habría sido ésta una ordenación llenísima de desorden. Pero, por lo demás, figuraos también que si esta gloria misma le era querida, le era sumamente querida por aquella felicidad que ve que de ella le resulta a la Madre. Por ella se gozaba en haber debelado la tiranía del pecado, para que Ella no tuviera que probar sus ofensas. Por Ella se gozaba en haber apagado el estímulo de la muerte, para que Ella no tuviese que sentir sus penas. Por Ella se

(3) *La Sacra Biblia*, V. T., vol. VI, p. 41.

Un eco fiel y delicioso de estos alados acentos de los libros sacros puede encontrarse en estos versos de Corneille:

"Avant que du Seigneur la sagesse profonde
Sur la terre et les cieux daignât se déployer;
Avant que du néant sa voix tirât le monde,
De tout éternité sa prudende adorable
Qu'a ce même néant sa voix doit renvoyer,
Te destina pour mère à son Verbe ineffable,
A ses Anges pour reine, aux hommes pour appui;
Et sa bonté dès lors élut tout ministère.
Pour nous tirer du guffre où notre premier père
Nous a d'un seul péché plogés tous avec lui."

aba en haber conquistado triunfante el reino de los Cielos, para que Ella diese ejercer allí el máximo dominio. Favorecen en gran manera a tan pia- pensamiento aquellas palabras de los Proverbios en el octavo: «Quando ndebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens, et delectabar singulos dies, ludens coram eo omni tempore. (Prov. 8, 30): palabras, es sabido, unánimemente atribuídas por todos los intérpretes (Salazar, Prov., c. 8), aún en sentido propio, a la Virgen, para demostrar que desde Dios determinó crear el mundo, y redimirlo, siempre la tuvo a Ella pre- en su mente, en Ella se actuó, en Ella se fijó, como que en atención a singularmente lo creaba. Ahora bien, lo más admirable es que los Setenta hablar así a la Virgen en este pasaje: «Ego eram cui adgaudebat ipse». ra con quien Dios se alegraba, de cuanto Él iba poco a poco haciendo anto regocijo y facilidad como si lo hiciese por juego: «Ludens per or- terrarum». ¡Oh! ¡Qué noble sentimiento, oyentes! Fabricaba Él el sol, *dgaudebat*, porque pensaba que con su finísimo oro debía Ella un día ser nada cual emperatriz soberana. Fabricaba la luna, *et adgaudebat*, por- pensaba que ésta debería servir un día de regio escabel a la Virgen con su ldísima plata. Fabrica las estrellas, *et adgaudebat*, porque pensaba que llas debería ser un día coronada como emperatriz soberana del universo. gualmente cuanto adornaba la tierra con tantas plantas, con cedros, con ses, con olivos, con palmeras, con plátanos, *adgaudebat* con amorosísimo o, porque pensaba que éstas deberían un día servir de símbolo para deno- tantas virtudes inexplicables de María, la integridad de su cuerpo, la su- dad de su espíritu, la benignidad de su corazón; la gloria de sus triunfos, guridad de su protección. *Adgaudebat* cuando Él daba fecundidad al seno las aguas, porque de igual modo fecunda había de ser la que es mar de cias; *adgaudebat* cuando enriquecía las entrañas de los montes, porque de al modo, rica para el mundo había de ser la que es filón de perfección; n una palabra, si todo lo que Él fabricaba le producía gran complacencia, especialmente por lo que después había de redundar en honor de la Madre. é incomparable amor fué, por tanto, éste, qué aprecio, qué agradecimien- qué estima, haber hecho Dios este universo grande, más por la Virgen que por todas las demás puras criaturas juntas, tan espléndidas, tan limes, que hay en él! Y, sin embargo, así es. *Propter hanc, propter hanc.* palabras bastante claras de S. Bernardo *propter hanc totus mundus factus* (*Quaresimale*, Pred. XI, para la fiesta de la Anunciación).

La voz de la razón.

La razón nos dice que Dios quiere a las criaturas según el grado de su bon- y de la manifestación de su gloria, para la cual todas son creadas, de modo

que las criaturas más nobles son queridas por Él antes que las menos nobles. Y la Virgen SS., como Madre del Creador y de las criaturas, ¿no está acaso en la cúspide de la grandeza? «Todas las cosas —observa justamente CAMPANA *(Maria nel dogma,* p. 261, ed. 4)— llevan la impronta del divino amor y de la divina liberalidad; pero este amor desarrolla todas sus maravillas fuera de la divina esencia por este orden: primero colma de perfecciones la humanidad de Cristo; luego, en atención a la humanidad de Cristo, colma de gracias a María; después, a causa de Jesús y de María, el amor divino se extiende a colmar de dones a las demás criaturas racionales, y por amor de los predestinados se ordenan debidamente las demás cosas referentes al *orden de naturaleza.*» Dios, por consiguiente, en la efusión de su bondad fuera de Sí, tuvo en consideración, después de Jesús, a la Virgen SS., y después a todas las demás cosas.

4. UNA DOBLE CONSECUENCIA.

De este grande y fecundo principio (o sea, de la anterioridad lógica de la predestinación de María) se siguen lógicamente dos grandes conclusiones, que deben ser puestas de relieve, a saber: 1) la Virgen SS. tiene un primado absoluto y universal sobre todas las cosas creadas, queridas o permitidas por Dios; 2) todas las cosas han sido creadas, queridas o permitidas por Dios —después de por Cristo— por Ella y por su mayor gloria.

PRIMERA CONSECUENCIA: Primado absoluto y universal de María (juntamente con Cristo) sobre todas las cosas creadas, queridas o permitidas por Dios —a nuestro modo de entender— antes aún que los Ángeles, antes que nuestros primeros padres y que la permisión de su culpa, reparada con la Encarnación. Fué, por tanto, querida por Dios (juntamente con Cristo, que es el *primum volitum), independientemente* de ellos y de su pecado (a pesar de lo que diga la escuela tomista), aunque *en conexión* con ellos y con la permisión de su pecado (a pesar de lo que diga la escuela escotista). En el orden de la intención, en efecto, no es el *fin* (en nuestro caso, Cristo con María) el que depende en su existencia de los *medios* (en nuestro caso, los primeros padres con su pecado): el fin existe antes que los medios. Son los medios los que dependen, en su existencia, del fin.

Ahora bien, —SEGUNDA CONSECUENCIA: Sabemos que toda la creación, incluidos Adán y Eva con la permisión divina de su pecado, está ordenada, como medio, al fin de la gloria de Cristo y de María, puesto que todo ha sido creado en atención a ellos y a su gloria.

En efecto: lo que es menos noble está siempre ordenado a lo que es más noble; por ejemplo, en la escala de los seres, los minerales se ordenan a los

[redacted]etales, los vegetales a los animales, los animales al hombre, y el hombre a [redacted]sto y a María. Pero en la creación nada hay más noble que Cristo y María. [redacted]os están en la cúspide de la nobleza y de la grandeza. Todo lo demás está, [redacted]tanto, ordenado a Ellos, ha sido creado por Dios en atención a Ellos y [redacted]a su gloria. En resumen: Jesús y María son la clave de todo el universo [redacted]do y al mismo tiempo el vértice del mismo [4].

APÉNDICE

SI ADÁN NO HUBIESE PECADO, ¿HABRÍA EXISTIDO LA MADRE DE DIOS?

[redacted]Cuando, hace algunos años, el P. Rocca y yo publicamos una tentativa de [redacted]oliación entre Tomistas y Escotistas en torno a la encrespada cuestión so[redacted]el llamado *motivo de la Encarnación* (G. ROCCA-G. ROSCHINI, O. S. M., *[redacted]ratione primaria existentiae Christi et Deiparae*, Romae 1944, p. 172, Offi[redacted]Libri Catholici, Piazza Ponte S. Angelo, 28), no faltó quien no lograse [redacted]ar su sorpresa por el hecho de habernos puesto a discutir sobre una cues[redacted]que, según él, era más o menos ociosa y de muy poca importancia. Nada [redacted]falso. Se trata de una cuestión importantísima: la cuestión *más funda[redacted]ental* de la Cristología y de la Mariología.

[redacted]Se trata, en efecto, de determinar, nada menos, *el lugar* de Cristo y de [redacted]María en el plan divino de la creación, o sea, en el mundo presente, tal como [redacted]ha desarrollado y continúa desarrollándose hasta el ocaso de los siglos.

[redacted]Por esto, desde hace siglos, dos célebres escuelas —la Tomista y la Esco[redacted]ista— han combatido y combaten con ardor. ¿Están ambas equivocadas? [redacted]¡No lo creo! ¿Tienen las dos razón? ¡Tampoco! ¿Tienen cada una un poco [redacted]error y un poco de razón? Eso es lo que me parece. Incluso si se quiere juz[redacted]*a priori*, es fácil comprender cómo, si cada una de las dos escuelas no [redacted]viese al menos una parte de razón, no habría luchado ni continuaría luchan-

(4) El escritor griego Nicolás Cabasilas († 1371): "El cielo y la tierra, el sol y todo este universo es por la Virgen, a la cual debe su ser y su bienestar como el árbol es por el fruto". Subraya además que "si bendecimos el árbol a causa del fruto, y si quien tiene la alegría de tener el árbol suele alabar el fruto", es fácil comprender que todo lo que existe de bello, de bueno, conviene solamente a la Virgen, de modo que nos es lícito decir que las palabras pronunciadas por Dios para significar que las cosas creadas eran buenas y muy buenas, "fueron en alabanza de la Virgen" (*In Dormit, Deip.*, n. 2, Part. Or., t. 19, fase. 3, col. 496 s.).

do con tanto ardor. Señal, por tanto, de que hay verdad y falsedad, tanto en una como en otra sentencia. ¿Qué hay de verdad? ¿Qué hay de falsedad? ¿En qué pueden convenir y darse amistosamente la mano? Eso es lo que intentamos exponer en el presente estudio, sintetizando rápidamente cuanto ya hemos expuesto más ampliamente en el citado volumen.

Para proceder con claridad y con orden, dividiremos nuestro tratado en dos partes: 1. *La tesis de la escuela*[5] *Tomista, de la Escotista y la nuestra.* 2. *Las pruebas de la tesis Tomista, de la Escotista y de nuestra tesis conciliatoria.*

1. La tesis Tomista, la Escotista y la nuestra.

1) *La tesis de la escuela Tomista.*—Se enuncia así: Si Adán no hubiese pecado, el Verbo *ciertamente* no se hubiese encarnado, porque la Encarnación —en virtud del presente decreto— ha sido querida por Dios *como remedio del pecado*, y por esto *depende* del pecado como de condición *sine qua non.*

Nótese inmediatamente la *diferencia* entre la escuela *Tomista y Santo Tomás.* Las etapas del pensamiento tomista, en la presente cuestión, son las siguientes:

a) En el Comentario al III de las Sentencias (d. I, q. 1, a. 3), Sto. Tomás da como *probables* ambas opiniones, después de haber puesto como principio general que «huius quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est quia ipse voluit». De la primera dice: «Quidam *probabiliter* dicunt quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset»; de la segunda: «Et etiam hoc *probabiliter* sustineri potest».

b) En el Comentario a la I Ep. a Timoteo (c. 1, lecc. 4), confiesa abiertamente: «*Nescimus* quid [Deus] ordinasset, si non praescivisset peccatum». Pero añade que él *se inclina* por la primera opinión: «Nihilominus tamen, auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset homo: in quam partem *ego magis* declino».

c) Esta postura sobria y prudente no cambia sustancialmente ni siquiera en la Suma (III, q. 1, a. 3), ya que a propósito de la opinión según la cual el Hijo de Dios, sin el pecado, no se habría encarnado, dice: «Quorum assertioni magis assentiendum videtur». Y adopta la razón de que en la S. Escritura «ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur», concluye cautamente: «*convenientius dicitur* quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset».

(5) Deliberadamente decimos: Tesis de la *escuela* tomista o escotista, y no: sentencia de Sto. Tomás, de Escoto, etc., porque ambas escuelas en la presente cuestión no se ajustan plenamente—como veremos—al pensamiento de Sto. Tomás y de Escoto. Han exagerado no poco el pensamiento de los dos grandes Maestros.

Ahora bien, ¿qué es lo que hacen algunos tomistas? Ignoran completamente el doble *probabiliter* de las sentencias; el «magis declino» del Comentario a la Epístola a Timoteo se convierte en un *certus sum;* el «videtur» de la Suma desaparece; y el «convenientius dicitur» se cambia sin más en un *certo dicitur*. No sólo esto, sino que añaden que habría sucedido así «vi praesentis decreti»: inciso que el de Aquino no tiene ni podía tener sin contradecirse, porque si Adán no hubiese pecado, es claro que la Encarnación se habría efectuado en virtud de *otro* decreto, totalmente *diverso* del decreto presente. Este otro decreto habría actuado el orden de la gracia o de la santidad de un modo diametralmente opuesto al orden presente, que es el reino del pecado.

Es evidente, por tanto, la diversidad de pensamiento entre Sto. Tomás y los que gustan de llamarse tomistas. Lo que para Sto. Tomás es «probable» o «más probable», para los tomistas se convierte en «cierto». Con certeza Sto. Tomás admite una cosa sola, totalmente contraria a la admitida por los llamados tomistas, a saber: «*Nescimus* quid [Deus] ordinasset, si non praescivisset peccatum».

2) *La tesis de la escuela Escotista* (ya propuesta en el siglo XII por Rupert de Deutz), afirma, por el contrario: Aun cuando Adán no hubiese pecado, el Verbo *ciertamente* se habría encarnado igualmente, puesto que la Encarnación ha sido querida por Dios *por sí misma*, por su intrínseca excelencia como síntesis de todas las obras de Dios *ad extra)*, y por ello *no depende* en absoluto del pecado; el pecado fué solamente causa por la que el Verbo, en lugar de una carne inmortal e impasible, tomó una carne mortal y pasible para redimir a los hombres.

También aquí hay que notar alguna *diferencia entre Escoto y los Escotistas*. Escoto —según pone de manifiesto el P. Bonnefoy— no ha puesto nunca en las obras escritas por su mano la forma hipotética *(si Adán*, etc.), mientras que abunda esta forma hipotética en las notas tomadas por sus discípulos (cfr. J. F. BONNEFOY, O. F. M., *La Primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la Trés Sainte Vierge*, París 1938, p. 45). Además, el único motivo o razón de la Encarnación puesto por Escoto —según el P. Chrysostome— sería «l'amour que Dieu se veut á lui-meme, qu'il réalise tout d'abord dans l'Incarnation, et, par l'Incarnation, dans les anges et les hommes; puis, suivant a prévision du péché, par la redemption» (CHRYSOSTOME [URRUTIGOITY], O. F. M., *Le Motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours 1921, p. 206, cf. p. 236, 285, 326-327). Según el P. De Blassy, tal motivo o razón sería: «Deus, directe et primarie, i. e. ante omnem creaturam, Christum praedestinavit propter summum amorem, quo Christus eum dilecturus esset ab *extrinseco*, et in hoc consistit originalitas doctrinae subtilis» (Cfr. DE BLASSY, en «Collect. Franc.», 10 [1940], 621).

3) *Nuestra tesis conciliatoria*, en cambio, dice esto: Si Adán no hubiese pecado, *no sabemos* si el Verbo se habría encarnado, ya que en el orden presente —el único querido y actuado por Dios, entre los muchos órdenes posibles— la Encarnación ha sido querida por Dios *en conexión* (no ya dependiente o independiente) con el pecado. La *razón primaria*, además, necesaria y universal de la Encarnación, según el plan o decreto presente, no es la redención del pecado o la excelencia intrínseca de la Encarnación (que son razones *particulares* incluidas en la universal), sino que es *la libre elección divina del orden presente* (en el cual está incluido Cristo y el pecado del que Cristo nos libra, etc.) entre los muchos órdenes posibles.

Resumiendo:

1) Al «ciertamente no se habría encarnado» de los Tomistas y el «ciertamente se habría encarnado» de los Escotistas, nosotros oponemos un «*no sabemos*, al menos con certeza» si el Verbo se habría encarnado en la hipótesis de que Adán no hubiese pecado.

2) A la *dependencia* (Tomistas) y a la *independencia* (Escotistas) de la Encarnación con respecto al pecado, nosotros oponemos la simple *conexión:* diciendo que en el orden presente (decretado por Dios en bloque, con preferencia a muchos otros órdenes posibles) la Encarnación no es dependiente ni tampoco totalmente independiente del pecado, sino que está solamente en *conexión* con el pecado, dada la *unidad* del plan divino que concierne a todo orden presente.

3) A las razones *particulares* asignadas a la Encarnación, tanto por los Tomistas (la redención del pecado) como por los Escotistas (la intrínseca excelencia de la Encarnación), nosotros oponemos —no excluyendo, sino *incluyendo* dichas razones— la razón *primera, universal, necesaria,* o sea: la *libre elección por parte de Dios del presente orden de cosas* (en el cual está incluido Cristo, María, el pecado, etc.), con preferencia sobre todos los demás órdenes posibles.

2. Las pruebas de la tesis Tomista, Escotista y de la nuestra.

Las pruebas de la tesis Tomista:

1) La *S. Escritura* y los *Padres* no asignan a la Encarnación otro motivo que el pecado. Por tanto, si no hubiese existido el pecado, el Verbo no se habría encarnado.

2) *La razón teológica* nos dice que la Encarnación depende de la carne, y la Encarnación *en carne pasible* depende de la carne que ha perdido, a causa

pecado de Adán, su impasibilidad. Por tanto, la Encarnación es «propter ccatum».

Las pruebas de la tesis Escotista:

1) La *S. Escritura* y *no pocos Padres* y Escritores eclesiásticos exaltan el ado *absoluto* y universal de Cristo sobre todas las cosas, de modo que la ía de los ángeles y de nuestros primeros padres (antes de la culpa) es de Cristo. Él es el *primum volitum* entre todas las cosas del universo, y esto ha sido querido independientemente de ellos.

2) *La razón teológica* nos dice: *a*) que es inverosímil que la Encarnación a sido *ocasionada* por la culpa; *b*) que el que quiere con orden, quiere ero el fin (Cristo) y luego los medios (todas las demás cosas), y que lo erfecto (todas las demás cosas) son para lo que es más perfecto (Cristo). sto, pues, ha sido querido antes que todas las cosas e independientemente llas, de modo que aun sin el pecado, el Verbo se habría encarnado igual-te.

Las pruebas de la tesis conciliatoria:

odemos dividirlas en dos clases: pruebas *negativas*, o sea, que debiliten de las dos sentencias procedentes, y pruebas *positivas*, o sea, que demues-la verdad de nuestra sentencia conciliadora.

a) *PRUEBAS NEGATIVAS*

CRÍTICA DE LAS PRUEBAS TOMISTAS.

1) Respecto a las pruebas sacadas *de la S. Escritura, observamos: a*) no exacto decir que el *único motivo* de la Encarnación aducido por la S. Escri-a sea el pecado. Cristo, en efecto, ha venido no sólo para redimirnos del ado, sino también para ser nuestro Maestro, nuestro modelo, etc.; *b*) la Escritura no habla nunca de modo *exclusivo*, esto es, no dice nunca que el erbo se ha encarnado únicamente, *exclusivamente* para redimirnos del pec-o. La proposición afirmativa no es exclusiva; *c*) la S. Escritura habla úni-ente del *orden presente* y *dentro del orden presente* (en el cual está incluido pecado) y no ya de un orden posible, diverso del presente, como sería aquel que, por hipótesis, no existiese el pecado.

2) Con respecto al argumento tomado *de los Padres*, es necesario observar ue: Padres se limitan a afirmar que en el *orden presente*, la Encarnación mo de hecho se ha realizado, o sea, en carne mortal y pasible, está ordenada

a la liberación del pecado; de modo que, sin el pecado, *tal* Encarnación sería inconcebible; por tanto, no se habría realizado. No afirman, pues (como pretenden los Tomistas) que si no hubiese existido el pecado, la Encarnación, *sic et simpliciter*, no habría existido. Todo esto resulta del texto y contexto de los Padres puestos en juego por los Tomistas y examinados ya por nosotros en otra ocasión (ROCCA-ROSCHINI, *De ratione primaria...*, pp. 67-68).

Pero creemos inútil insistir sobre los argumentos escriturísticos y patrísticos aducidos por los Tomistas, desde el momento que el mismo P. Garrigou-Lagrange —el gran *leader* actual de la sentencia Tomista— excluye que de ellos se pueda sacar una prueba *evidente*, de la dependencia de la Encarnación con respecto al pecado (o. c., p. 145).

3) Y entonces, la prueba evidente, ¿de dónde se deduce? *Del argumento teológico* —responden—, o sea, del decreto eficaz de Dios, que recae no sólo sobre la *substancia* de la Encarnación, sino también sobre la Encarnación *in concreto*, tal y como de hecho se ha realizado, o sea, sobre la Encarnación *in carne passibili*, la cual presupone el pecado de Adán (Ibid., p. 145). Consiguientemente, si no hubiese existido el pecado de Adán —concluyen— el Verbo no se habría encarnado.

Nos parece fácil ver la falacia de tal argumentación. En efecto: del único decreto eficaz de Dios se puede concluir lógicamente que, en la hipotética ausencia del pecado, no se habría realizado la Encarnación *in carne passibili* (con tal modalidad); pero no se deduce que no se habría realizado la Encarnación *simpliciter* (por ejemplo, en carne impasible). De ésta, precisamente por ser una hipótesis, no podemos decir *nada*, al menos con certeza; ni afirmarla (con los Escotistas) ni negarla (con los Tomistas).

El mismo Sto. Tomás afirma explícitamente: «Responderi potest quod auctoritates illae loquuntur de adventu *in carne passibili* ad redimendum (redemptio enim non fuisset nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carne, *simpliciter*» (*III Sent.*, d. I, q. 1, a. 3). La tesis de la escuela Tomista, por tanto, no se sostiene [6].

---

(6) El P GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., aun admitiendo que la permisión del pecado de Adán depende, como de *causa final* de la Encarnación del Verbo, continúa sin embargo, afirmando que la Encarnación, a su vez, depende de la permisión del pecado de Adán como de *causa material*. Pero no parece difícil comprender qué tal dependencia de la Encarnación de la permisión del pecado *como de causa material*, se realiza solamente con certeza en el *orden presente* (en el que por hipótesis está incluído el pecado) y no en un orden en el que, siempre por hipótesis, no habría existido el pecado. En tal hipótesis, *no sabemos*, al menos con certeza, si la Encarnación habría tenido lugar.

CRÍTICA DE LAS PRUEBAS ESCOTISTAS.

1) Con respecto a las pruebas tomadas de la *S. Escritura*, decimos: Todo lo que los Escotistas dicen sobre el primado absoluto y universal de Cristo es verdad. Pero todo esto prueba que la Encarnación es independiente de todas las demás cosas y de la permisión misma del pecado, no ya que no esté *en* esa *visión* —en el orden presente— con la permisión del pecado. Si se quita, aunque sea por hipótesis, tal conexión, se cambia el orden presente, se cae en el orden *posible*, del cual no se puede decir nada con certeza.

Naturalmente, Cristo no depende de la permisión del pecado; esto sería poner al revés las partes, ya que es la permisión del pecado la que depende de Cristo. El máximo mal (el pecado) no podía ser permitido por Dios sino en orden del máximo bien (Cristo). Pero *en el presente orden*, Cristo es Redentor, la Encarnación, por tanto, está *conexa* con el pecado. Prescindir, por tanto, del pecado es prescindir del orden presente, fuera del cual todo lo que se dice no es más que tirar al azar. Es evidente, pues, que la conclusión Escotista no cuadra a sus premisas.

2) La misma respuesta vale para los *Padres* que hablan del primado absoluto y universal de Cristo: se trata siempre de un primado independiente, sí, pero conexo, en el orden presente, con el pecado; plano del cual se salen los Escotistas en sus suposiciones. Que corresponda al Sumo Bien comunicarse en modo sumo a la criatura, «quod quidem maxime fit per hoc quod naturam humanam coniungit ut una persona fiat ex tribus: Verbo, anima et carne», como dice Sto. Tomás, recogiendo un motivo agustiniano (III, q. 1, a. 1), no basta, como es claro, para decir: Cristo se habría *ciertamente* encarnado en cualquier hipótesis; puesto que se trata siempre de una comunicación *perfectamente* libre y gratuita, dependiente, en definitiva, de la voluntad de Dios.

3) Afirmar, finalmente, que la Encarnación, si estuviese conexa con el pecado, sería un *opus occasionatum*, es olvidar que es Dios mismo quien libremente ha establecido esa conexión: y que es de Dios de quien depende por completo todo el complicadísimo conjunto de causas creadas, y para el que no hay ni puede haber novedades, sorpresas u ocasiones imprevistas.

Además, es cierto que quien quiere con orden, quiere primero el fin y después los medios; y lo que es imperfecto en orden a lo perfecto. Pero también es verdad que Dios realmente ha querido a Cristo, y a todas las cosas que suponen el orden presente, *simul:* todo en conjunto, en conexión, y sólo *virtualmente* quiere primero el fin y después los medios, primero lo que es perfecto y después lo que es imperfecto, en orden a lo más perfecto. Lo que se

refiere al *antes* y al *después* queda a nuestra inquisición. Y ésta es precisamente la razón por la que no todos convienen en lo mismo. A pesar de todo, dado el primado absoluto y universal de Cristo, parece legítima la conclusión de que Cristo es todo lo que es, *independientemente* de todo (incluso del pecado de Adán), aunque en el orden presente haya sido querido permisivamente en *conexión* (no en dependencia) con el pecado.

Expuestas las pruebas negativas, pasemos ahora a las pruebas positivas de nuestra tesis.

b) *PRUEBAS POSITIVAS*

Decíamos que nuestra tesis conciliatoria evita los defectos y salva los valores de las dos sentencias tradicionales: Tomista y Escotista.

Los DEFECTOS de esas sentencias son dos: el carácter hipotético y el carácter particularista.

1) Nuestra tesis huye, ante todo, del *carácter hipotético*, que ha llevado de hecho, tanto a los tomistas como a los escotistas, a salirse del terreno. En efecto, un orden o un decreto en el que *se supone* el pecado, es totalmente diverso de un orden o de un decreto en el que *no se supone* el pecado. Esto supuesto, decir: «*Si* el hombre no hubiese pecado, etc.», equivale perfectamente a decir: «*No suponiendo* el pecado (o sea, en un orden diverso del presente), el Verbo ¿se habría encarnado?». La única respuesta lógica, cierta, a tal pregunta es ésta: *No lo sabemos*. Porque de un orden distinto del presente (o sea, de un orden en el que *no se supone*, ni aun por simple hipótesis, el pecado), nada nos dice la Revelación divina, la cual se limita a hablarnos del orden presente.

Van, por tanto, fuera de camino los Tomistas al responder resueltamente: *No*, el Verbo no se habría encarnado. Van fuera de camino también los Escotistas al responder, no menos resueltamente: *Sí*, se habría encarnado. Son los dos extremos. Nosotros, en cambio, seguimos una vía media, de conciliación, afirmando con todo el rigor de la lógica: *No lo sabemos*, porque se trata de un orden que se supone ya diverso del presente. Y en un orden que se supone diverso del presente, el Verbo habría podido encarnarse y habría podido igualmente no encarnarse. Es salirse fuera de los límites responder con un *sí* o con un *no*. La única respuesta verdaderamente lógica es: No lo sabemos: *nescimus!* Sólo Dios sabe qué habría sucedido en tal suposición. No nos lo ha revelado.

He aquí cómo nuestra sentencia de conciliación evita los dos extremos siguiendo una vía media. El defecto original, pues, de las dos escuelas consiste en haber creído que suprimiendo, por *hipótesis*, el pecado, permanece

orden y el decreto presente. De esta falsa posición fluye una falsa solución.

Nuestra sentencia conciliatoria escapa al *carácter particularista*, o sea, ngida entre los dos términos: *Encarnación y pecado.* También este ter prejuzga la recta solución del problema. En efecto, el *orden pre-* trasciende estos dos términos (pecado y Encarnación) y comprende *otras cosas* (Ángeles, elevación de los progenitores, etc.). Ahora bien, Cristo es el fin, o sea, la razón de ser de *todas las cosas*, incluso en el presente (Ángeles, hombres, etc.), se sigue que debe preguntarse lógica- no cuál sea la relación *entre Cristo* (o la Encarnación) y *el pecado*, como los Tomistas y los Escotistas, sino cuál es la relación *entre Cristo* (o la nación) *y todas* las demás cosas incluídas en el orden presente, como nosotros.

Por tanto, a la pregunta: Qué relación media *entre Cristo* (o la Encarna- *y todas* las demás cosas incluidas en el orden presente, respondemos: es el fin o razón de ser de todo lo incluído en el orden presente (porque es la razón de ser de todas las cosas ordenadas al fin). Pero la razón de anto de Cristo como de todas las demás cosas (queridas por Cristo) incluí- en el orden presente, es la *libre elección de Dios*, puesto que nada pasa rden de lo posible al orden de lo real sin el libre decreto de la voluntad os. Por tanto, la razón suprema de la existencia de Cristo o de la En- ión, en el orden presente, es *la libre elección divina del orden presente*, ual Cristo es la razón de ser de todas las demás cosas.

ra probar y explicar esta conclusión es necesario poner en Dios varios *de razón*, es decir:

rimer signo: Dios, bondad infinita, difunde *necesariamente* dentro de Sí *intra)* su infinita bondad con la procesión de las Personas divinas, de la resulta una gloria infinita. En Sí mismo y por Sí mismo, sin necesidad tra cosa alguna, Él es infinitamente dichoso.

egundo signo: Después de haber difundido necesariamente dentro de Sí *ntra)* su infinita bondad, Él, *libremente*, desde toda la eternidad, decide ndirla también fuera de Sí *(ad extra)*, en determinado modo y medida, o en determinada cualidad, para buscar con ello una gloria también *extrín-* razón suprema de todas las obras de Dios.

ercer signo: Contemplando, según nuestro modo de entender, con ciencia mple inteligencia todos los planes, o sea, todos los órdenes posibles, para izar esa difusión, Dios ve que el orden, el plan presente (que incluye a isto, la Virgen, los Ángeles, los hombres, las cosas animadas e inanimadas, ermisión del pecado, la redención, etc.), es el preferible, porque así, de da la creación, por medio del Hombre-Dios, puede Él obtener una *gloria trínseca infinita*, verdaderamente digna de su divina majestad.

Cuarto signo: A esta simple mirada panorámica de todo el orden presente

(con todas las cosas y los sucesos en él incluídos), o sea —para usar la terminología escolástica—, a esta ciencia suya de simple inteligencia, Dios añade el *imperio de su voluntad*, escogiendo desde toda la eternidad únicamente el orden presente, y realizándolo en el tiempo.

Esto supuesto, decimos: Para encontrar la razón primaria, universal, necesaria de la existencia de Cristo, y de todas las cosas queridas o permitidas en atención o por razón de Cristo, no se puede salir de este último signo de razón, o sea, la libre elección divina del orden presente. Antes de este signo, en efecto, no hay más que la mera contemplación de los diversos órdenes *posibles*; después de este signo, comienza ya el *orden de la ejecución*. La *libre elección*, pues, *del orden presente* constituye la razón suprema, universal y adecuada de la existencia de Cristo en el orden presente.

Las razones *inmediatas* y *particulares* del hecho de la Encarnación se conocen por las consecuencias *inmediatas* del hecho mismo, «a posteriori», consecuencias múltiples entre las que destaca la Redención del género humano y la suprema perfección de todo el universo, incluídas en nuestra razón universal [7].

Pero nuestra sentencia conciliatoria, además de evitar los defectos, SALVA LOS VALORES de las dos sentencias tradicionales.

El grande e innegable valor de la sentencia tomista lo constituye el propugnar el *carácter redentor de la Encarnación*, en virtud del *único* eficaz decreto divino. El grande e innegable valor, en cambio, de la sentencia escotista, lo constituye el sostener el *primado absoluto y universal de Cristo*. Ambos valores se salvan si entre la Encarnación y el pecado se admite una *simple conexión*, en vez de una «dependencia» (Tomistas) o una «independencia» (Escotistas).

---

(7) En el siglo XV, la disputa sobre el llamado motivo de la Encarnación y de la Maternidad divina apasionó ardientemente también al pueblo. Gracioso a este propósito es el episodio sucedido en la ciudad de Mallorca en 1483. En aquella ciudad, en la iglesia de Santo Domingo de los PP. Predicadores, se veneraba en aquel tiempo una preciosa pintura mariana llamada "Virgen del Santo Novicio o de la Buena Muerte". En la base de esta pintura estaba escrito el célebre terceto, verdadera proclamación lapidaria de la sentencia tomista: "Non abhorres peccatores—sine quibus nunquam fores—tanto digna Filio". Pero una noche de 1483, una mano audaz borró del segundo verso la palabra "nunquam", cambiando así la sentencia tomista en la escotista. Los dominicos no se resignaron y se dispusieron a arreglarlo. El P. Guillermo Casellas, Prior del convento e Inquisidor de Mallorca, corrió a Roma y denunció al Papa aquella acción villana, tan ofensiva para la ínclita Orden Dominica. Sixto IV (1471-1484) hizo examinar la denuncia y la ortodoxia de los tres versos latinos por una comisión de cuatro Cardenales, la cual se pronunció en favor de los versos, y con Bula del 11 de septiembre de 1483 le fué ordenado al Obispo de Mallorca que procediese juntamente con el Inquisidor de la isla contra los que seguían condenando los dichos tres versos. Diez años más tarde, en 1493, los dominicos—y particularmente su Prior, el P. Casellas—corrieron peligro a causa de esos versos, de ser víctimas del furor popular (Cfr. P. GIL DE VALLDAURA, *La Virgen del Santo Novicio y una discusión teológica entre Dominicos y Lulistas*, en "Correo de Mallorca", 27 de febrero de 1949, p. 7).

1) La Encarnación *no es dependiente del pecado* (contra los Tomistas), porque en tal caso Dios habría querido *antes* (prioridad lógica) nuestros progenitores y la permisión de su pecado, y *después* la Encarnación: cosa inconciliable con el *primado absoluto* de Cristo, que, como sumo bien, es y debe ser el «primum volitum», la razón de ser del hombre y de la permisión del mismo mal, el pecado, puesto que es la razón de ser de *todas* las cosas incluídas en el orden presente.

2) La Encarnación, aunque independiente, *está conexa con el pecado* (contra los Escotistas), puesto que en el orden presente tiende también al remedio del pecado, o sea, es *redentora*. Consiguientemente, en vez de hablar de dependencia e independencia total del pecado, es necesario hablar de simple *conexión* con el pecado.

Así se salva y se concilia lo que hay de bueno en una y otra sentencia, es decir: se salva el PRIMADO ABSOLUTO DE CRISTO, propugnado por los Escotistas, y la ENCARNACIÓN REDENTORA, propugnada por los Tomistas.

Concluyendo: Cristo y María vienen así a encontrarse en el puesto que les ha sido asignado por Dios en el plan divino de todo el orden presente, es decir, vienen a ser el centro de todas las cosas, el verdadero eje en torno al cual se mueven los siglos y se desarrolla toda la historia del mundo; el inmenso imán que atrae eficazmente y domina todas las cosas, el vértice y la razón de toda la creación, el *alfa* y *omega* de todos los acontecimientos, de todos los siglos.

No se puede subir más alto.

CAPÍTULO III

LA PREDESTINACIÓN DE MARÍA Y NUESTRA PREDESTINACIÓN

Pasemos ahora a estudiar las relaciones que median entre la predestinación de María y nuestra predestinación a la gloria del cielo.

La predestinación de la Virgen SS. fué de alguna manera causa, o mejor, concausa de la predestinación de los demás a la gloria del cielo. Me explico: Cristo es causa principal, o mejor, razón eficiente, ejemplar y final de la predestinación de los elegidos. Dadas, sin embargo, la íntima e indisoluble unión de María con Cristo, puede decirse que Ella es causa secundaria eficiente, ejemplar y final de nuestra predestinación. Y lo es no sólo de un modo vago e indeterminado, o sea, *mediato*, en cuanto que Ella es Madre de Cristo, sino también

de un modo preciso, o sea, con influjo inmediato, en cuanto se extiende a la elección divina de uno con preferencia a otro, en cuanto que son elegidos a la gloria sólo aquellos a los que se aplican, juntamente con los méritos de Cristo, los méritos también de María.

1. La voz de los Padres y de los escritores eclesiásticos.

La prueba se toma, ante todo, de las afirmaciones de los Padres y de los escritores de la Iglesia, que nos repiten en todos los tonos y con un brillo de colores siempre nuevos, que la Virgen SS. es, con Cristo y subordinada a Él, la causa de la salvación de todos, la causa de la alegría no sólo temporal, sino también eterna de todos.

El célebre mariólogo español Bartolomé de los Ríos, O. S. A., basándose en la interpretación que da San Bernardo a algunas palabras de San Juan [1], ve en la predestinación de los elegidos su *generación eterna y celeste*. Esto supuesto —razona él—, es conveniente que tal generación, para ser del todo perfecta, requiera no sólo un Padre celeste, sino también una Madre celeste, que produzcan y den a luz los hijos de la salvación, proveyéndoles de todo lo necesario hasta conducirles a la posesión de aquella herencia a la cual tienen derecho en virtud de esta generación espiritual (*Hierarchia Mariana*, lib. III, c. IX, p. 228).

San Luis M.ª Grignion de Montfort tiene a este propósito una página límpida y al mismo tiempo profunda que merece ser leída y meditada con la mayor atención:

«Dios Padre —dice— quiere tener hijos por medio de María hasta la consumación del mundo, y le dice estas palabras: «In Iacobo inhabita»: Habita en Jacob, esto es, fija tu morada y residencia entre mis hijos y predestinados, figurados en Jacob, y no entre los hijos del domonio y los réprobos, figurados por Esaú... Todos los verdaderos hijos de Dios y predestinados tienen a Dios por Padre y a María por Madre, y quien no tiene a María por Madre, no tiene por Padre a Dios...

Dios Hijo quiere formarse, y por así decir, encarnarse cada día por medio de su Madre querida en sus miembros, y le dice «In Israel hereditare»: sea Israel tu herencia. En otras palabras: Dios, mi Padre, me dió en herencia

(1) Las palabras de San Juan son éstas: "Scimus quia omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conservat eum et malignus non tangit eum" (I Jn., 5, 18). Y he aquí la interpretación que da S. Bernardo: "Generatio caelestis est aeterna praedestinatio, qua Deus praevidit nos conformes fieri imaginis Filii sui: ex his nullus peccat, id est, in peccato perseverat: quia novit Dominus qui sunt eius, et propositum Dei manet inmobile" (*Serm. 4 de diversis, De triplici cum Deo cohaerentia*, n. 5; PL. 183, 553).

las naciones de la tierra, todos los hombres, buenos y malos, predestinados y réprobos, y Yo conduciré a los unos con cetro de oro, a los otros con cetro de hierro: de los unos seré Padre y abogado; de los otros, justo vengador de todos, juez: pero Tú, queridísima madre mía, tendrás en herencia y posesión sólo los predestinados, figurados por Israel, a los que, como buena Madre, darás a luz, nutrirás y cuidarás, y como soberana, guiarás, gobernarás y defenderás.»

«Un hombre, y un hombre nació de Ella», dice el Espíritu Santo: «Homo, et homo natus est in ea». Según la explicación de algunos Padres, el primer hombre nacido de María es el Hombre-Dios, Jesucristo; el segundo es un puro hombre, hijo por adopción de Dios y de María. Si Jesucristo, Cabeza de los hombres, nació de Ella, los predestinados, que son miembros de esta Cabeza, han de ser también por necesaria consecuencia nacer de Ella. Una misma Madre ha de dar a luz la cabeza sin los miembros, ni los miembros sin la cabeza; de otra manera tendríamos un monstruo de la naturaleza. Así, en el orden de la gracia, la cabeza y los miembros nacen de una misma Madre; y si un miembro del cuerpo místico de Jesucristo, esto es, un predestinado, naciese de otra madre que de María, que dió a luz la Cabeza, no sería un predestinado, ni un miembro de Cristo, sino un monstruo en el orden de la gracia.

Además, siendo Jesucristo, hoy como siempre, fruto de María, según lo pregonan el cielo y la tierra miles y miles de veces al decir: «y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús», no hay duda de que Jesucristo es verdaderamente fruto y obra de María, tanto para cada hombre en particular que lo posee, como para todos en general; de modo que si todo fiel tiene a Jesucristo formado en su propio corazón, puede decir seguramente: «mil gracias a María: cuanto que poseo es efecto y fruto suyo: sin Ella no lo tendría», y se pueden aplicar a María con más verdad que S. Pablo a sí mismo, aquellas palabras: «Quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis: por quienes continuamente sufro dolores de parto, hasta que vea formada en ellos la plenitud de Jesucristo mi Hijo». S. Agustín, superándose asimismo y todo cuanto he escrito, afirma que todos los predestinados, para ser conformes a la imagen del Hijo de Dios, nacen, mientras viven, del seno de María SS., y que esta amable Madre los guarda, los nutre, los mantiene y los hace crecer hasta que los dé a luz a la gloria después de la muerte, que es propiamente el día de su nacimiento, como la Iglesia llama a la muerte de los justos. ¡Oh misterio de gracia desconocido a los réprobos y poco conocido a los predestinados!

«Dios Espíritu Santo quiere formarse elegidos en Ella y por medio de Ella: «In electis meis mitte radices...»: Echa, predilecta Esposa mía, echa las raíces de todas las virtudes en mis elegidos, a fin de que crezcan de virtud en virtud, y de gracia en gracia. Tuve tanta complacencia en Ti cuando vivías en la tierra en la práctica de la más sublime virtud, que deseo todavía encontrarte

sobre la tierra, sin que dejes por eso de estar en el cielo. Reprodúcete por eso en mis elegidos: que pueda Yo complacerme en ver en ellos las raíces de tu invencible fe, de tu profunda humildad, de tu mortificación universal, de tu oración sublime, de tu caridad ardiente, de tu esperanza firme y de todas tus virtudes. Sé Tú siempre, como un día, mi Esposa fiel, pura y fecunda: que tu fe me dé fieles; tu pureza, vírgenes; tu fecundidad, elegidos y templos» *(Tratado...*, n. 29-34).

2. La voz de la razón.

La razón iluminada por la fe, deduce lógicamente del plan establecido por Dios *ab aeterno* y realizado en el tiempo, el principio según el cual la Virgen Santísima es causa secundaria de lo que Cristo es causa primaria (Cfr. Hugon, O. P., *Tractatus Dogmatici,* vol. II, ed. 6, p. 772). Ahora bien, ¿no es acaso Cristo causa primaria eficiente, ejemplar y final de la predestinación de todos los elegidos? Que sea causa *eficiente* meritoria se muestra por el hecho innegable de que todo lo que conduce a la salvación proviene de Cristo, quien —según la sentencia común de los teólogos (Salmanticenses, Godoy, Vázquez, Lessio, A. Lapide, etc.)— mereció nuestra predestinación a la gloria también en cuanto supone la elección de uno con preferencia a otro. Que sea causa *ejemplar,* nos lo enseña San Pablo cuando dice que los elegidos han sido predestinados por Dios a ser *conformes* a la imagen de su divino Hijo: «Praedestinavit *conformes* fieri imaginis Filii sui» *(Rom.* 8, 29). Que sea, finalmente, causa *final,* se manifiesta por el hecho de que la gloria de los elegidos está ordenada a la gloria de Cristo.

Ahora bien, otro tanto, en línea secundaria y subordinada, podemos afirmar de María, unida a Cristo con vínculo estrechísimo e indisoluble en el decreto mismo de la predestinación. También ella, secundaria y subordinadamente a Cristo, fué causa, o mejor, concausa eficiente, formal (ejemplar) y final de la predestinación de los elegidos (de los hombres, y según nosotros, también de los Ángeles) a la gloria del cielo.

Fué concausa *eficiente* meritoria de la predestinación de los elegidos porque Ella —como compañera de Cristo en su obra de mediación— ha merecido para los elegidos *de congruo,* o sea, con un mérito de conveniencia (querido y aceptado por Dios), todo lo que Cristo ha merecido con mérito *de condigno,* o sea, de estricta justicia. De tal modo, Ella «obtiene con Cristo el efecto común de la salvación del mundo» (Arnold de Chartres, *De laudibus B. M. V.*; PL. 189, 1727).

La predestinación de la Virgen SS. fué, además, concausa formal extrínseca, o sea, *ejemplar* de la nuestra. Lo fué en cuanto que la Virgen SS., en su

...ma predestinación a la gloria, es la copia más fiel del divino Arquetipo, ...risto. Su filiación adoptiva supera por eso incomparablemente (en su se...anza a la filiación natural de Cristo) a la filiación adoptiva de todos los ...s elegidos. Siendo, pues, la filiación de María la más semejante a la ...ión natural de Cristo, se sigue que es el tipo, el ejemplar, después de ...sto, de la predestinación de todos los demás elegidos.

...a predestinación de la Virgen SS. fué, finalmente, concausa *final* de la ...destinación de los elegidos. Si todo, en efecto, fué creado por Dios en ...ión a la gloria de Cristo y de María, se sigue que también los elegidos, ...u gloria, fueron ordenados a la gloria de Cristo y de María, como fa...y corte de los dos soberanos del universo, el Rey y la Reina.

...gudamente, pues, dice Ausberto que «la multitud de los elegidos brotó ...amente con Cristo del seno de la Virgen» [2]. Y de la misma manera que el ...miento de Cristo del seno de la Virgen dependió —por disposición divi... del libre consentimiento de Ella, se sigue que de este mismo consenti...to dependió también —por disposición divina— la realización de la unión ...os elegidos con Cristo, Cabeza de los predestinados y causa eficiente, ejem... y final de su predestinación.

La Virgen SS. causa «quasi material» de nuestra predestinación...

El P. de los Ríos sostiene que la Virgen SS. no sólo es causa eficiente, formal (ejemplar) y final de nuestra predestinación, sino que es también en un cierto modo, *causa material* o subjetiva de la misma. Y advierte que si alguno se asombra ante esta expresión insólita, antes de juzgar es necesario que eche una mirada a las expresiones de los Padres y a la razón teológica. Los Padres que él aduce son: San Epifanio, San Andrés de Creta, San Juan Damasceno y Jorge de Nicomedia.

Dicen éstos expresamente que el Hijo de Dios es el Verbo o palabra del Padre, y que la Virgen SS. es el *Libro* en el que esta palabra ha sido escrita [3].

---

(2) "Multitudo electorum cum Christo in utero Virginis praedestinata descendit" (Viegas, *Comm.* 3 *Apoc.*, t. 2, s. 5).

(3) He aquí los textos correspondientes: San Epifanio (o mejor, el autor de la *Homilia in Laudem Deip.*) llama a María: "Librum incomprehensibilem, qui Verbum et Filium Patris mundo legendum exhibuit" (PG. 43, 495). San Andrés de Creta le dice: "Tu es liber vere vivus eius, qui in Te facile fuit inscriptus, Verbi Paterni, vivifico calamo Spiritus" (*Or.* 3 *de Dormitione Deip.*; PG. 97, 1098). San Juan Damasceno: "Hodierno die, is qui omnia effecit Deus Verbum, quod Pater eructavit, librum novum condidit: Dei lingua a Spiritu tamquam calamo quodam ipso conscribendum" (*Homil.* 1 *in Nativ. B. M. V.*, n. 7; PG. 96, 671). Jorge de Nicomedia: "Indicavit liber

Esto supuesto, razona así: «Si el Hijo de Dios es verdaderamente el Verbo o palabra del Padre, y si el libro no es otra cosa que un instrumento en el que expresamos nuestras palabras para que se conserven y no se olviden, ¿por qué no podrá llamarse *Libro* al seno castísimo de la Virgen, en el que estuvo encerrado este soberano Verbo? La Encarnación, según el Apóstol, es la *locución* sensible del Padre por medio de la cual manifiesta Él su Verbo nacido de su mente eterna —*locutus est nobis in Filio (Hebr.* 1, 2)—, y por eso podemos llamarla *la escritura del Padre*, del mismo modo que nosotros hacemos sensible por medio de la voz y de la palabra escrita el pensamiento que antes era insensible y espiritual. Consiguientemente, con mucha propiedad e ingenio llamaron los Padres *Libro* al instrumento en el que está contenido sensiblemente este Verbo; y como el Verbo que en él estaba escrito era el *Verbo de la Vida*, el libro en el que fué escrito lo llamaron hermosamente *Libro de la Vida*» [4].

Después de haber probado con los Padres que María SS. es el *Libro de la Vida*, el P. De los Ríos pasa a probarlo con la analogía que presenta la Virgen SS. con el otro Libro de la Vida, o sea, con aquel en que están escritos los nombres de todos los predestinados *(S. Th.,* I, 9, 24). Este libro no es más que el entendimiento divino en el que Dios mismo lee clara y perfectísimamente los nombres de todos aquellos a quienes ha dado y dará un día la vida eterna [5]. Él los ha escrito en su entendimiento como en un libro. Ahora bien, supuesto que este *conocimiento de vida* que tiene Dios de los suyos es la *escritura de la vida*, como este conocimiento de vida (conocimiento sustancial o nocional, y personal) no es más que el Verbo eterno en el cual y por el cual conoce el Padre todas las cosas, se sigue lógicamente que el Padre, concibiendo al Verbo eterno, concibe, conoce y distingue con una misma operación a todos los predestinados. «De donde —concluye el P. de los Ríos— aparece evidente con cuánta propiedad nosotros, con los Santos Padres, llamamos a la Virgen SS. *Libro de la Vida* con una cierta comunicación de títulos —o semejanza—, puesto que en ambos (o sea, en el Padre y en Ella) es concebido el Verbo y mediante el Verbo todos los predestinados. Porque el Padre da al Verbo el ser y la vida divina, la Madre le da el ser y la vida humana; si el Padre lo concibe y lo produce mediante una locución sustancial, la Madre lo

---

obsignatus, quem nullus legit sciens litterarum, praeter eum qui obsignavit, et servavit supra rationem; cum charta significavit purissima, in qua Verbum sine scriptis impressum scidit fraudis chirographum" (*Or. I in Deip ingressum in templo*; PG. 100, 1426).

(4) Ya el Cardenal Hugo de S. Caro había llamado a la Virgen SS. Libro de la Vida, "Liber Vitae".

(5) "Liber vitae—escribe Casiodoro—est notitia eorum qui eligunturad vitam" (*Expos. in Psalt.*, Ps. 68, 30; PL. 70, 488). Y según el Angélico, "ipsa notitia qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam" (*Sum. Th.*, I, q. 24, a. 1).

concibe y lo produce mediante una locución accidental; el Padre lo concibe invisible e intelectual en su divino conocimiento, la Madre lo concibe visible y corporal en su sagrado seno...».

Sentado, pues, que la Virgen SS. pueda ser llamada con toda propiedad *Libro de la Vida*, el P. de los Ríos, con piadoso ardor, pasa a demostrar que ella, por consiguiente, es causa *cuasi material* o subjetiva de nuestra predestinación. Razona así: «Como el Padre concibiendo desde la eternidad al Verbo concibe en Él y por Él a todos los elegidos, así la Virgen, concibiendo en el tiempo al Verbo, concibe también a todos los predestinados; como el Padre por esta eterna generación, les da originariamente la vida, así la Madre por la concepción temporal les da de modo secundario la misma vida; como por la concepción divina están desde la eternidad en el entendimiento del Padre, así por la concepción humana quedan colocados temporalmente en el seno de la Madre; como en el entendimiento del Padre el Verbo increado e intelectual es la escritura, idea y causa invisible de predestinación, así en el seno de la Virgen el Verbo encarnado y corpóreo es la escritura, idea y causa visible de los predestinados. Nadie puede aspirar a la gracia de la predestinación, que no sea concebido con el Verbo increado en el entendimiento del Padre; y del mismo modo nadie puede esperar esta gracia, que no sea concebido, juntamente con el Verbo encarnado en las entrañas de María, que es el segundo Libro de la Vida. Hay, pues, un doble libro de la vida, es decir, el entendimiento del Padre y el seno de la Madre; el uno es simple y absolutamente *Libro de la Vida;* el otro lo es con una adición: *Libro de la Vida del Cordero,* a causa de la carne que el Verbo tomó de Ella. A ambos se refiere cuando dice que no entran en la Jerusalén celeste «*aquellos cuyos nombres no están escritos* en el Libro de la Vida del Cordero» (Apoc. 13, 8. Op. cit., l. III, c. VIII, p. 227).

¿Qué decir de este ingenioso y atrevido razonamiento dirigido a probar que la Virgen SS. es también causa *quasi material* de nuestra predestinación a la gloria del cielo? Creo necesario decir que tal analogía, aunque pueda tomarse en buen sentido, no debe ser llevada demasiado lejos, y que debe aceptarse y usarse con mucha precaución. Téngase siempre presente que se trata de analogía y no de univocidad.

Capítulo IV

LA CUMBRE DE LA INFINITA LIBERALIDAD DIVINA

Todos los esplendores de la predestinación de María son en Ella un vivo reflejo —el más vivo que admirarse pueda en una pura criatura— del Sol divino que brilla sobre el ilimitado horizonte de la eternidad. Son, pues, algo gra-

tuito, puesto que son un puro don de la predilección y de la singularísima liberalidad de Dios para con Ella.

La Virgen SS. —como hemos ya subrayado— fué predestinada en primer lugar a ser Madre del Creador y de las criaturas, y después —por necesaria consecuencia— a aquel grado altísimo de gracia y de gloria que debía hacerla digna de esa su singularísima misión. Ambas predestinaciones, indisolublemente conexas, fueron cosa gratuita, puro don de Dios, don del que la Virgen SS. no podrá dar las debidas gracias al Eterno, ni aún durante toda la eternidad. Ella, pues, que es por sí misma «la que no es», desea cantar un eterno *Magnificat* de alabanza y de gratitud «al que es».

Comencemos, pues, a explicar el carácter gratuito de esta doble, conexa predestinación, empezando por la primera, o sea, por la predestinación a la misión singularísima de Madre del Creador y de las criaturas.

1. Predestinación gratuita a la Maternidad divina [1].

Decimos: la Virgen SS. fué predestinada por Dios a la misión singularísima de Madre del Creador y de las criaturas por gratuito favor divino, anterior a la previsión de todo mérito.

1) *Explicación de los términos.*—De dos modos puede suponerse que haya sido merecida por la Virgen SS. la Maternidad divina: *1)* de modo absoluto y de modo condicionado, en el orden de la intención y en el orden de la ejecución; *2) de condigno* y *de congruo.*

Expliquemos brevemente estos dos modos:

1) Merecer la divina Maternidad *de modo absoluto* equivaldría a merecer que el Verbo tuviese por Madre *una mujer,* o sea, merecer que se encarnase por medio de una mujer. Entendida así, la Maternidad divina vendría a pertenecer a la *substancia* misma de la Encarnación; y por eso mismo, decir que la Virgen Santísima ha merecido la *Maternidad del Verbo de modo absoluto,* equivaldría a decir que la Virgen SS. ha merecido la Encarnación misma. En efecto, la proposición: «Dios se hace Hijo de María» equivale a esta otra: «María es hecha Madre de Dios».

Merecer la Maternidad divina (la Encarnación) *de modo condicionado* equivaldría a decir que *una determinada mujer puede merecer* la Maternidad divi-

(1) Sobre este argumento puede leerse con provecho Lustrissimi P., O. S. M., *La natura del merito di Maria SS. nella maternità divina,* en "Marianum", 14 [1952] 211-232. El autor sostiene con el P. Gagnebet, O. P., la gratuidad absoluta de la Encarnación-Maternidad, puesto que no fué precedida de mérito alguno *propiamente dicho,* ya que fué fuente de todas las gracias.

a la que *se la supone ya predestinada.* Esto, en efecto, no pertenece a la ncia de la Encarnación, sino a una circunstancia (esta *determinada mujer).* ste mérito condicionado de la Maternidad divina puede ulteriormente derarse de dos modos, en el orden de la intención y en el orden de la ción:

a) En el *orden de la intención,* si se supone que esta determinada er ha merecido *ser elegida* para este oficio altísimo.

b) En el *orden de la ejecución,* si se supone que esta determinada er, ya gratuitamente elegida para ese oficio altísimo, ha merecido, o sea, obtenido la Maternidad divina por medio de sus méritos.

2) El mérito puede ser *de condigno* y *de congruo.* Hay mérito *de digno* si hay justa proporción entre la buena acción y el premio con que la recompensa. Se tiene en cambio mérito *de congruo* si a falta de tal proción entre la buena acción y su premio, interviene una razón de convesia o de benevolencia que mueva al premiante a conceder lo que no sería ctamente debido.

Sentencias de los Teólogos.—Son bastante diversas.

Algunos (Juan de Sto. Tomás, los Salmanticenses, etc.) defienden los Santos Padres de la antigua Ley (y con mayor razón la Virgen SS.) merecieron de *modo absoluto,* no *de condigno,* sino *de congruo,* la *substancia* misma de la Encarnación, en el orden de ejecución.

b) Otros, en cambio —y es la sentencia más común—, defienden que la Virgen SS. mereció *de modo condicionado* y no *de condigno,* sino sólo *de congruo,* la Maternidad divina en el orden de ejecución.

Silvio, Billuart, Paquet, etc. hablan de un mérito de congruo en *sentido amplio* (de impetración); Gonet, Card, Lépicier, Friethoff, Bittremieux, Alastruey, etc., hablan, en cambio, de un mérito de congruo en *sentido estricto* (de retribución).

c) S. Buenaventura, establecida previamente la distinción entre mérito *de congruo, de digno* y *de condigno,* enseña que la Virgen SS. antes de la Anunciación mereció *de congruo* la Maternidad divina; después de la Anunciación, en cambio, la mereció *de digno,* significando con tal expresión una obra buena que aunque *por sí misma* no sea proporcionada al premio, adquiere esa proporción gracias a la benignidad de Dios que acepta esa obra para ese premio (In III Sent., D. IV, n. 3).

3) *Nuestra sentencia.*—Presupuestá toda esta previa explicación de términos, decimos:

1) Si el mérito de la Maternidad divina se considera *de modo absoluto,* la Virgen SS. no la mereció en manera alguna: ni *de condigno* ni *de congruo,* en sentido estricto, ni aún en el orden de la ejecución.

No la moreció de condigno por tres razones aducidas por Sto. Tomás (*S. Th.,* III, q. 2, a. 11; *III Sent.* 4, 3, 1).

a) La *primera razón* es que las obras meritorias del hombre están ordenadas propiamente a la bienaventuranza (o sea, a la unión sobrenatural con Dios en cuanto *operación* de la visión beatífica), mientras la Maternidad divina está ordenada al orden de la unión hipostática (en el que hay una unión sobrenatural con Dios *en cuanto al ser,* y por eso incomparablemente superior a la unión en cuanto a la operación, mediante la relación real de Maternidad divina). Ésta, pues, está fuera y por encima del mérito. Como la naturaleza, por muy perfecta que sea, no podrá nunca alcanzar el orden de la gracia, así el orden de la gracia, por muy perfecto que sea, no podrá nunca alcanzar al orden de la unión hipostática.

b) La *segunda razón* se relaciona con el principio fundamental del tratado «de Gratia», es decir: «el principio mismo del mérito no puede ser objeto de mérito». Ahora bien, la Encarnación ¿no es quizá principio de mérito, más aún, principio mismo de la gracia? No puede ser, por tanto, objeto de mérito.

c)La *tercera razón* está tomada del hecho de que la Encarnación es causa del bien de toda la naturaleza a la que reforma. Esto supuesto, es evidente que el bien de cualquier pura criatura (que es parte de la naturaleza) es proporcionado al bien de toda la naturaleza. Faltando, pues, la proporción entre la obra (o sea, el bien de una pura criatura) y el premio (o sea, el bien de toda la naturaleza), se sigue que falta la condición esencial para el mérito *de condigno.*

La Virgen SS., pues, no pudo —como ninguna otra mujer— merecer la Maternidad divina con mérito *de condigno.* No basta. Es necesario avanzar más aún y afirmar que no pudo merecerla ni *de congruo,* por lo menos en sentido estricto. No pudo merecerla por la sencilla razón de que la gracia es principio no sólo del mérito *de condigno,* sino también del mérito *de congruo,* en cuanto que de Ella nace aquella proporción de amistad, o sea, aquel derecho amigable que es la razón de la congruidad o conveniencia. Por lo menos en el orden *de la intención* queda, pues, excluído el mérito, tanto *de condigno* como *de con-*

...do, respecto a la Encarnación. ¿Debe excluirse el mérito *de congruo* también en el *orden de ejecución?* Juan de Sto. Tomás y los Salmanticenses [2] —como ya hemos insinuado— se inclinan a admitirlo. Sto. Tomás, sin embargo, parece excluirlo. Dice, en efecto «La B. Virgen *no mereció la Encarnación*, sino, *presupuesta la Encarnación*, mereció que se obrase por medio de Ella, no con mérito de condigno, sino con mérito de congruo» (*S. Th.*, III, 9, 2, a. 11, ad 9). Concede, sin embargo, Sto. Tomás que si trata de un cierto mérito de congruo *en sentido amplio* (como el que, por ejemplo, puede tener uno que sin tener la gracia santificante hace una obra buena en honor de Dios, y surge por tanto *una cierta semejanza de amistad*), puede admitirse que el género humano ha podido merecer *de congruo* la Encarnación, en el orden de ejecución *(In Sent.*, d. 2, 11, ad 3). Sin embargo, merecer la Encarnación de ese modo no significa más que cumplir todo lo que, según el plan divino, había de cumplirse antes de la Encarnación.

Hay que excluir, pues, que la Virgen SS. haya podido merecer *de modo absoluto*, tanto de *condigno* como *de congruo*, tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución, la Encarnación, y por tanto, su divina Maternidad.

2) Pero se puede preguntar todavía: ¿La mereció por lo menos de *modo condicionado*, esto es, en el sentido de que la Encarnación, en la hipótesis de que haya sido ya decretada, se realice por medio de Ella? En esta segunda suposición creemos que debe sostenerse que la Virgen SS. no la ha merecido en el orden de la intención, sino sólo en el orden de la ejecución, no *de condigno*, sino sólo *de congruo*.

Que la Virgen SS. no haya merecido de modo condicionado la Maternidad divina *en el orden de la intención* (o sea, en cuanto a ser elegida Madre de Dios), fluye del conocido principio de que el principio del mérito no puede ser objeto de mérito. Ahora bien, la Maternidad divina, ¿no es quizá principio de mérito?

Que la Virgen SS., además, haya merecido la Maternidad divina en el orden de la ejecución, no *de condigno* (porque tal mérito se extiende únicamente a la gloria eterna, no a la Maternidad divina, que pertenece al orden hipostático), sino solamente *de congruo*, en sentido estricto, fluye del hecho de que la Virgen SS. ha cumplido siempre de modo perfectísimo la voluntad de Dios, su amigo, alcanzando así, en virtud de la gracia abundantísima que le había sido concedida, aquel grado singularísimo de pureza y de santidad que la dis-

(2) Juan do Santo Tomás distingue entre la *existencia* de la gracia y el *valor* de la gracia existente. La previsión de la Encarnación—según él—es causa de que se dé a los Padres la gracia (o sea, es causa de la existencia de la gracia en los Padres), y el *valor* (o sea, la gracia con su valor) es causa congrua de la *ejecución* de la Encarnación (*Cursus Theol.*, ed. Vivés, t. II, q. 24, disp. 8, art. 5, n. 29, pp. 738-739). Lo mismo enseñan los *Salmanticenses* (Ed. Palmé, tom. 13, tract. 21, disp. 7, dub. 3, par. 3, n. 57).

puso convenientemente a ser digna Madre del Creador y de las criaturas. Este es el pensamiento de San Ambrosio, del pseudo-Agustín, del pseudo-Jerónimo, de S. Pedro Crisólogo, del pseudo-S. Gregorio Magno, de S. Anselmo, de Eadmero, etc. (Véanse los textos correspondientes en mi *Mariología*, t. II, p. 47, ed. 2), y, en general, de todos los mariólogos modernos y contemporáneos. En ese sentido ora la Iglesia en su Liturgia: «Omnipotente sempiterno Dios, que con la cooperación del Espíritu Santo preparaste el cuerpo y el alma de la gloriosa Virgen Madre María a fin de que fuese digna habitación de tu Hijo...». En este sentido cantó también el divino Poeta:

«Tú eres la que ennobleciste la naturaleza humana
tanto que su Autor
no desdeñó hacerse obra suya» (*)

(Par. XXIII, 4-6).

2. Predestinación gratuita a la gloria eterna.

Resuelta la cuestión del mérito de la Maternidad divina, pasemos a resolver la cuestión conexa del mérito de la gloria eterna, consecuencia moralmente necesaria de la misma Maternidad divina. Predestinada gratuitamente a la Maternidad divina, la Virgen SS. debió ser predestinada también a la gloria eterna, puesto que Dios no podía, evidentemente, permitir la eterna condenación de su Madre Santísima.

1) *Tres sentencias de los teólogos.*—También en este punto —como en la predestinación de los elegidos en general— ha habido varias sentencias. Las principales son tres: la sentencia de la escuela Bañeziano-Tomista, la de la escuela Molinista y la de la escuela Cayetano-Tomista.

Según la escuela *Bañeziano-Tomista* (a la que siguen en este punto Suárez, S. Roberto Belarmino, Vega, etc.), la predestinación de la Virgen SS. a la gloria —como la de todos los demás elegidos, y con más razón aún— fué *anterior a la previsión de sus méritos.* Los méritos son efecto de la predestinación, y, por tanto, no pueden ser *causa* de la misma.

Según la mayor parte de la escuela *Molinista*, la Virgen SS. habría sido predestinada a la gloria eterna (como los demás elegidos) *después de la previsión de sus méritos* [3].

(*) "Tui sei colei che l'umana natura - nobilitasti sì che il suo Fattore - non disdegnò di farai sua fattura."

(3) Lercher modera esta sentencia afirmando que la Virgen SS. fué predestinada a la gloria conveniente a la divina Maternidad *antes de la previsión de sus méritos.* Pero como la Virgen SS. durante su vida adquirió inmensos méritos a los que se debe una inmensa gloria, a esta gloria adquirida por sus méritos es predestinada *después de la* previsión de sus méritos (Cfr. *De Deo uno*, l. 1, cap. 6).

Según la escuela *Cayetano-Tomista* (Card. Satolli, Card. Pecci, Card. Lépicier, Mons. Paquet, etc.), la Virgen SS. —como los demás elegidos— habría sido predestinada a la gloria no antes ni después de la previsión de sus méritos, sino *juntamente con los méritos.*

2) *Crítica de estas sentencias.*—No fué predestinada a la gloria *antes de la previsión de los méritos,* porque la gloria eterna, en la S. Escritura nos es presentada como *corona,* como *merced:* cosas ambas que incluyen los méritos. Además: la voluntad del *fin* precede a la voluntad de los *medios* solamente cuando la voluntad quiere el fin *absolutamente* y *en sí mismo* (como cuando quiere la salud, que es el fin, y después delibera acerca de los medios, o sea, de las medicinas aptas para obtenerla). Ahora bien, la voluntad divina no quiere el fin de la gloria eterna *absolutamente* y *en sí mismo,* sino lo quiere *en cuanto es razón* para querer los medios, o sea, los méritos que a él conducen. La predestinación a la gloria, pues, no existe antes de la previsión de los méritos, sino juntamente con los méritos.

Es verdad —añaden estos teólogos— que el fin es antes que los medios. Sin embargo, como a la razón de *este* fin (la gloria de los elegidos) pertenecen también los medios (o sea, los méritos, puesto que la gloria eterna se nos da como *merced,* como premio, y el premio supone los méritos), es imposible que uno sea predestinado al fin (o sea, a la gloria eterna) antes de ser predestinado *a los medios* de conseguirla, o sea, a los méritos.

Mucho menos fué predestinada la Virgen SS. a la gloria eterna —según la escuela Cayetano-Tomista— *después de la previsión de los méritos.* En la S. Escritura, en efecto, la gloria eterna se nos presenta como elección, como beneplácito del querer divino, como gracia divina, según aquella palabra del Apóstol: «No por obras de justicia hechas por nosotros, sino por su misericordia nos ha salvado Dios» *(Tit.,* 3, 5). Todo el que quiere obrar de una manera ordenada y prudente, no puede querer antes los medios (o sea, los méritos) y después el fin (o sea, la gloria eterna). Pero ¿no obra siempre Dios de una manera ordenada y prudente? Además: aunque la voluntad pueda tender al *fin,* en cuanto tal, sin tender a los *medios* (esto es, a las cosas que conducen al fin), no puede tender a los medios en cuanto a tales sin tender *simultáneamente* al fin, puesto que el fin es siempre el motivo de la volición de los medios. Con un idéntico movimiento, en efecto, la voluntad tiende a los medios en cuanto tales (o sea, a las cosas ordenadas al fin) y al *fin* mismo. Puesto que uno es por razón del otro, los dos forman *una sola cosa.*

Puesto que la Virgen SS., pues, no ha sido predestinada a la gloria eterna ni *antes ni después de la previsión de sus méritos,* se sigue —concluyen estos teólogos— que ha sido predestinada a la gloria eterna *juntamente con los mé-*

ritos. Siempre que una voluntad quiere el *fin*, no *absolutamente* y en sí mismo, sino en cuanto es razón de la volición de los *medios* (o sea, de lo que está ordenado al fin), con un mismo movimiento tiende simultáneamente al fin y a los medios. Ahora bien, la voluntad divina quiere de ese modo la gloria eterna de los elegidos, incluída la Virgen SS. La voluntad divina, pues, ha querido simultáneamente, con un mismo movimiento, el fin de la gloria eterna de la Virgen, y los medios, o sea, los méritos que conducen a ella. Ha querido, pues, el fin en los medios (o sea, junto con los medios) y los medios en el fin (o sea, junto con el fin).

3) *Nuestra sentencia.*—¿Qué decir de estas opiniones? Nos parece que, no obstante su aparente oposición, no son inconciliables. Hagamos ante todo dos observaciones preliminares:

1) Dios ve y quiere *simultáneamente* y *de una sola vez* («simul et semel») *ab aeterno*, todo lo que ve y quiere. Y como su ciencia es eminentemente universal y particular, especulativa y práctica, etc., así su voluntad abarca *simultáneamente* el fin y los medios, o sea, el fin en los medios y los medios en el fin. Esto, sin embargo, no impide que las cosas queridas estén sujetas, a su modo y según su propia dignidad, al querer divino, teniendo como tienen una naturaleza propia, diversa de las otras. En el número, pues, de las *cosas queridas* se encuentran los fines y los medios, evidentemente muy distintos entre sí.

2) El orden de preferencia, que con verdadera utilidad puede establecerse entre las *diversas cosas queridas por Dios*, es un orden establecido por nosotros, o sea, por nuestra mente, aunque con *verdadero fundamento* en las cosas mismas. Ninguno, pues, puede decir: Dios quiere *primero* esto y *después* aquello; sino que debe decir más bien: considerada diligentemente la *naturaleza* de lo uno y de lo otro parece más conveniente ordenar de tal o de tal manera, y decir que Dios ha querido *antes* esto y *después* aquello.

Hechas estas dos obvias observaciones, pasemos ahora a las tres sentencias antes expuestas para ver qué tienen de verdad y cómo pueden conciliarse entre sí. Decíamos:

1) La fórmula de la escuela Cayetano-Tomista: Dios quiere la predestinación de los elegidos y, por tanto, también la de la Virgen SS.) *juntamente con los méritos* («simul cum meritis»), enuncia una verdad evidentísima, que, si no puede menos de admitirse, no resuelve por completo la cuestión y no concilia por completo las dos sentencias opuestas. En efecto, *en el orden de la ejecución*, no se da el premio de la vida eterna sin los méritos, no se da el fin sin los medios que conducen al fin, esto es, no se concede la gloria sin que se apliquen los méritos de Cristo, mediante la gracia santificante, a los niños que están privados de méritos personales; o sin los méritos de Cristo incluidos en

la gracia santificante, y los méritos personales adquiridos por los adultos mediante dicha gracia. El *orden de intención*, pues, exige que Dios quiera *simultáneamente* la gloria eterna y los méritos (el fin y los medios) según las condiciones del sujeto, y que no quiera conceder la gloria eterna a las personas carentes de méritos. Esta sentencia, pues, parece que no puede tener un valor verdaderamente teológico, y por eso no parece apta para dirimir la controversia entre las otras dos sentencias.

2) Las otras dos sentencias (la Bañeziano-Tomista y la Molinista), con sus fórmulas clásicas *(antes* o *después* de la previsión de los méritos), no pretenden seguramente afirmar que los méritos sean (Molinistas) o no sean (Tomistas) la *causa moral* de la predestinación, en cuanto que la predestinación significa el acto de Dios que predestina, puesto que nada, fuera de Dios, puede causar un acto interior en Él. La fórmula, pues, de una y otra escuela viene a decir esto: «Dios, en su mente, ha preordenado conceder a los elegidos la gloria eterna *antes* (lógicamente) o *después* lógicamente) de la previsión de sus méritos».

Es necesario recordar nuevamente que las palabras *antes* y *después* se refieren al orden establecido por nosotros para nuestra comodidad, aunque *fundado* en Dios mismo. A pesar de todo, no sabemos *a priori* donde se encuentra precisamente ese fundamento, y si nos conduce a una sentencia o a otra. Nada nos queda, pues, que hacer sino atender a la *naturaleza misma de las cosas* queridas por Dios y ver cuál de las dos sentencias expuestas ha de descartarse; o también —como creemos— si las dos sentencias no son más que un *doble aspecto* de una misma cosa, de modo que las dos pueden desembocar en una única sentencia conciliatoria.

Ahora bien, nos parece que es precisamente así. Si nos situamos en el *orden de la causa final,* vemos que la vida eterna, siendo el último fin del hombre, puede ser querida de modo absoluto y por sí misma, de modo que si Dios, por una hipótesis imposible, cuando quiere conceder a uno la gloria eterna, no hubiese previsto todavía sus méritos, la sola vida eterna, tomada en sí misma, constituiría en tal caso el objeto digno y adecuado de la voluntad divina. Consiguientemente, en el *orden de la causalidad final,* creemos que los Tomistas están en lo cierto cuando dicen que la predestinación de los elegidos a la gloria eterna es *anterior* (lógicamente) a la previsión de sus méritos.

Al contrario, si nos situamos en el *orden de la causa material,* vemos que la gracia de la *vía* y el mérito tienen razón de *medio,* el cual, sin embargo, en el presente orden sobrenatural, no solamente es necesario, sino que exige también (como predisposición exigitiva) la forma de la vida eterna de modo que, de hecho, no podemos prescindir de él. Es necesario, por tanto, que Dios, en el orden de la causa material, prevea *antes* una tal disposición y quiera *des-*

pués la forma. Así, en el orden de la causa *final*, Dios quiere primero el alma humana y *después*, por medio de la causa secundaria, produce las disposiciones exigitivas del embrión. En el orden de la causa *material*, *antes* obra y quiere tales disposiciones, y *después* infunde el alma en el embrión dotado de dichas disposiciones.

Consiguientemente, ambas sentencias (la Bañeziana y la Molinista) pueden reducirse lógicamente a una sola y aplicarse a la predestinación de la Virgen Santísima a la gloria del cielo.

SECCIÓN SEGUNDA

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA EN LA MANIFESTACIÓN DEL ETERNO DECRETO DE DIOS

PRELIMINARES

RAZÓN PSICOLÓGICA DE LAS PROFECÍAS.

La singularísima misión de Madre del Creador y de las criaturas es un misterio tan trascendente que desconcierta por sí mismo nuestra débil razón; es un misterio de profundidad tan abismal, que desorienta el débil entendimiento creado; es un misterio tan luminoso, que deslumbra por sí mismo la más robusta potencia visiva. Por eso, el misericordiosísimo Dios, en su infinita sabiduría, ha querido disponer al hombre a aceptarlo de un modo en cierta manera gradual, familiarizándolo con ideas tan sublimes. ¿Cómo? Prediciendo y haciendo predecir repetidamente, en el curso de los siglos antes de que el hecho fuese realizado, tan sublime misterio. Y hénos aquí llegados a las profecías, o sea, a la manifestación en el tiempo del decreto establecido por Dios desde la eternidad respecto a la misión que debió cumplir la Virgen SS.

Estas profecías son de dos clases: directas e indirectas: *directas*, o sea, verdaderas y propias *profecías*, expresadas directamente con palabras; e *indirectas*, o sea, *figuras* y *símbolos*, expresadas directamente con personas (figuras) o con cosas inanimadas (símbolos), e indirectamente con palabras que significan tales personas y tales cosas. Además, algunas de estas profecías se refieren a la doble misión de María (Maternidad del Creador y de las criaturas); otras, en cambio, se refieren a la primera parte (Maternidad del Creador) o a la segunda (Maternidad de las criaturas) de esta misión; otras, finalmente, se refieren a las prerrogativas o privilegios debidos a María SS. en atención a su misión.

2. División del tratado.

Después de haber considerado a la Virgen SS. en el plan divino, o sea, en la mente del Eterno, pasemos ahora a considerarla en el tiempo como brotando de la mente divina. Desde que el tiempo, surgiendo del seno de la eternidad, comenzó como un río su rápida corriente, hasta el término de su curso, cuando vuelva a entrar en el seno de la eternidad de la que salió, no habrá sido más que un himno de gloria perenne a Cristo y a María. Porque estos dos personajes incomparables han llenado todos los tiempos: el pasado, el presente y el porvenir. El tiempo que precede a su venida lo llenaron las profecías que a ellos se referían. El tiempo en el que vivieron lo llenaron con su divina presencia y con sus obras insignes. El tiempo que siguió a su venida lo llenaron, lo llenan y lo llenarán con los rayos espléndidos de su gloria. «Cristo —dirá S. Pablo— y María —añadimos nosotros—, ayer, hoy y en los siglos.»

Veremos, pues, tres cosas: 1) las profecías en general; 2) las profecías directas; 3) las profecías indirectas referentes a la Virgen SS.

Capítulo primero

PROFECÍAS MARIANAS EN GENERAL

1. Noción e importancia de la profecía.

Por el nombre de profecía se entiende generalmente la predicción de una cosa futura y humanamente no cognoscible. Antes de hablar de las profecías marianas en particular, creo necesario establecer en general la existencia de profecías, tanto directas como indirectas, referentes a la Virgen SS. A nadie se le oculta la excepcional importancia de las profecías y, de un modo enteramente particular, su valor apologético. Son un milagro que supera a todos los demás, puesto que la profecía no es solamente un milagro de orden intelectual, sino un milagro singular, continuo, más aún, cada vez más imponente. Me explico con un ejemplo. El milagro de la resurrección del hijo de la viuda de Naím, por ejemplo, fué indudablemente un milagro estrepitoso; sin embargo, no tuvo más que un número limitado de testimonios inmediatos; mientras que el cumplimiento, por ejemplo, de la profecía: «Todas las gentes me llamarán bienaventurada», tiene por testigos inmediatos a todos los hombres que han venido después de esa predicción, testimonios de todos los lugares y

de todos los tiempos, y ¡cosa verdaderamente admirable!, los más remotos, bastante más que los próximos. Las profecías, pues, referentes a la Virgen SS. son una prueba colosal de su singular grandeza y de la legitimidad del culto que le tributamos.

Existencia de las profecías marianas.

Toda la tradición nos prueba que la Virgen SS. ha sido profetizada muchas veces, tanto directa como indirectamente.

Respecto a las profecías *directas*, los Padres lo atestiguan del modo más claro y luminoso. Así, San Efrén: «Todos los profetas en sus libros te pintaron, oh Virgen» [1]. La Virgen SS. es llamada «clamor de los profetas, cumplimiento de los divinos oráculos» [2]; «gloria de todos los profetas» [3]; «espejo de los profetas y cumplimiento de las cosas predichas por ellos» [4]; «preanunciada por los profetas por medio del Espíritu Santo» [5]; «sello del Viejo y del Nuevo Testamento, plenitud ilustre de toda profecía» [6], etc. Podemos, pues, concluir con Crisipo de Jerusalén: «es más que oportuno por nuestra parte referirle y dedicarle las faustas aclamaciones de tantas profecías» [7]. Todo esto por lo que se refiere a las profecías directas, o sea, expresadas directamente con palabras.

Respecto a las profecías *indirectas*, o sea, a las *figuras* y a los *símbolos* de la Virgen SS., es necesario subrayar que el Antiguo Testamento —según S. Pablo— fué, en general, *figura* del Nuevo [8]. Consiguientemente, muchas cosas que sucedieron en el Nuevo Testamento fueron prefiguradas por el Antiguo. Lo que sucedió al pueblo hebreo en la liberación de la esclavitud de Egipto, fué figura de lo que debía suceder al pueblo cristiano liberado por Cristo y por María de la esclavitud del demonio. Muchas personas, pues, del

---

(1) "Omnes prophetae in libris suis te depinxerunt" (Cfr. Lamy, II, 588).

(2) "Prophetarum acclamatio, divinorum oraculorum adimpletio" (Giacomo Monaco, *Orat. in Deip. nativ.*, en *Combefis*, Auctar., t. I, p. 1254).

(3) "Prophetarum omnium... gloriatio" (S. Andrés de Creta, *Orat. in Deip. Annuntiat.*, en *Gallandi*, t. XIII, p. 103 A).

(4) "Prophetarum speculum et rerum ab ipsis preanunciatarum exitus" (S. Tarasio, *In Deip. praesent.*; PG 98, 1491).

(5) "Prophetae per Spiritum praenuntiaverunt" (S. Juan Damasceno, *In Dormit. Deip.*; PG. 96, 704 A).

(6) "Veteris et Novis Testamenti obsignatio, totius prophetiae perspicua plenitudo" (S. Germán, *Orat in Deip. nativ.*, en *Combefis, Autar.*, t. I, p. 1310).

(7) "Nos autem peropportunum est modo ut plurimarum prophetiarum faustas acclamationes illi adscribamus et dedicemus" (*Orat. de laud. Virg.*, Biblioth. graecolat. t. II, p. 425).

(8) "Haec omnia in figura contingebant illis" (*I Cor.* 10, 11). "Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi" (*Coloss.* 2, 17).

Nuevo Testamento, y de modo particular Cristo y María, fueron prefiguradas por otras personas del Antiguo. El mismo S. Pablo y los SS. Padres después de él usaron este grande y fecundo principio.

Pero la prueba más elocuente de la existencia de las profecías marianas nos la dan los hechos mismos. Pasemos, pues, a exponer en particular las varias profecías marianas, tanto directas como indirectas.

CAPÍTULO II

PROFECÍAS DIRECTAS

Las profecías directas referentes a la Virgen SS. son principalmente seis: 1.ª *El Protoevangelio* (Gén. 3, 15); 2.ª *El signo de la Virgen que daría a luz al Emmanuel* (Is. 7); 3.ª *El vaticinio de la vara de Jesé* (Is. 11); 4.ª *El vaticinio de la mujer que daría a luz en Belén* (Miq. 5, 2-4); 5.ª *El vaticinio de la mujer que circundaría al hombre* (Jer. 31, 22); 6.ª *La Esposa del Cantar de los Cantares.*

En algunas de estas profecías (como ya hemos subrayado) se predice la doble misión de María; en otra, la una o la otra; y en otras, finalmente, las prerrogativas de esta mujer sublime destinada a tan excelsa misión.

1. EL PROTOEVANGELIO (*Gen.* 3, 15).

BIBLIOGRAFÍA

BERTELLI V. C., *L'interpretazione mariológica del Protovangelo* (*Gen.*, 3, 15) *negli esegeti e teologi dopo la Bolla "Ineffabilis Deus" di Pio IX* (1854-1948), Romae, 1951.—BONNEFOY J. F., O. F. M., *Le Mystère de Marie selon le Protoévangeli et l'Apocalypse*, Paris, J. Vrin. 1949.—CALANDRA G., O. F. M., *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio* (*Gen.* 3, 15), en "Antonianum" 26 [1951], 343-366.—CEUPPENS F., O. P., *De Protoevangelio*, Romae, 1932.—COPPENS J., *Le protoevangeli. Un nouvel essai d'eségèse*, en "Eph. Theol. Lov.", 26 [1950], 5-36.—DE GUGLIELMO A., O. F. M., *Mary in the Protoevangelium*, en "Catholic Biblical Quarterly, 14 [1952], 104-115.—DE JONGHE M., *De Protoevangelio*, en "Coll. Brug.", 29 [1929], 433-439.—GALLUS T., S. I., *Scholion ad Protoevangelium Gen.*, 3, 15, en "Verbum Dom.", 28 [1950], 51-54.—*Sensus allegorico-dogmaticus, sensus litteralis protoevangelii* (*Gen.*, 3, 15), en "Verbum Dom.". 27 [1948] 33-43.—GIRALDO N., *El Protoevangelio*, en "Sem. de Medellín", 11 [1948], 391-396.—ENGELKEMPER W., *Das Protoevangelium*, en "Verbum Domini", 20 [1940], 139 ss.—HITZ P., C. SS. R., *Le sens marial du Protoévangile*, en "Bull, soc. franç. Ét. Mar.", 5 [1947], 33-83.—LO IUDICE C., S. I., *A proposito della "Donna" del Protoevangelo*

"Civ. Catt.", 1949, IV, p. 392-401.—LUSSEAU H., *Présence de Marie-Immaculée dans le Protoévangile (Gen.*, 3, 15), en "La Pensée catholique", 17 [1951], 80-91.—MAROZ J., S. I., *Hacia los orígenes de la interpretación Mariológica del Protoevangelio*, en "Est. Ecl.", 23 [1949], 291-306.—NÁCAR FUSTER E., *La mujer del Protoevangelio*, en "Resurrexit [1948], 11-14; 39-48.—PALMERINI N., *"Mulier" protoevangelii (Gen.* 3, 15) *secundum "contextam orationem"*, en "Verbum Domini", 28 [1950], 141-152.—PANADÉS, M. *La Virgen María en el libro del Génesis, Certamen Público del 1916, Nuestra Señora de Montserrat* (s. l.), pp. 49-93.—PEINADOR M., C. M. F., *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal*, en "Est. mar.", 7 [1948], 341-369.—RINIERI J., *La donna del Protovangelo*, en "Scuola Catt.", 4 s., 21 [1912], 160-169; 358-365.—SPADAFORA F. *Ricerca sul Protovangelo*, en "Div. Th." (Plac.), 55 [1952], 223-227.—STYS S., S. I., *Quae sint fundamenta exegetica interpretationis Marianae (Gen.* 3, 15), "Rocniki Teolog.—Kan.", 1 [1949], 11-107.—TRINIDAD L., S. I., *Quomodo praenuntietur Maria in Gen.* 3, 15, en "Verbum Dom.", 19 [1939], 353-357.—VOSTÉ J. M., O. P., *Le proto-évangeli selonl' exégèse de Mar Iso'dad de Merw* (c. 580) (*Gen.* 3, 15), en "Biblica", 29 [1948], 313-320.—WILLEMS, *Das Protoevangelium*, en "Pastor Bonus", 23 [1910-11], 129-137.—ZOLLI E., *Il verbo* schuf *nella letteratura antico-testamentaria*, in "Marianum", 10 [1948], 282-287.

1) *El oráculo de los oráculos.*—La primera entre todas las profecías cristológico-mariológicas es la llamada comúnmente «Protoevangelio». Es la reina de todas las profecías: no sólo *por razón de tiempo* (puesto que es la primera de todas), sino también *por razón de la importancia*, a causa de su objeto: la redención del género humano. No se refiere, en efecto, a un pueblo particular, a una nación solamente, sino a todos los pueblos, a todas las naciones, en lo que más les interesa, o sea, en lo referente a su salvación eterna. Esto es indiscutido, no sólo entre los católicos, sino también entre los judíos y los protestantes. Es, además, como el fundamento de todas las subsiguientes profecías, que no son más que determinaciones ulteriores de la misma. Es verdaderamente —diría A. Nicolás— «el oráculo de los oráculos, todo el Nuevo Testamento en el Antiguo toda la historia del mundo en un versículo» (Cfr. *La Vierge Marie d'aprés l'Evangile*, París, 1880, p. 77). El Protoevangelio es como un esbozo del Evangelio.

2) *Texto y contexto.*—El contexto es bien conocido. Dios había formado al hombre y a la mujer y los había colocado en el paraíso terrestre (2, 8-15). Pero una cierta serpiente diabólica, movida de envidia, abordó a la mujer, más débil que el hombre, y la impulsó juntamente con su esposo a la transgresión del precepto recibido de Dios, de no comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (3, 1-7). Después de un juicio sumario, Dios pronuncia su sentencia no sólo contra los progenitores que habían prevaricado, sino también y principalmente contra la serpiente que los había inducido a la prevaricación, prometiendo una futura revancha del género humano contra ella. Con esta profecía, pues, Dios consuela a nuestros progenitores, con la esperanza de una victoria plena y perfecta sobre la serpiente diabólica triunfante. He aquí el *texto* de la profecía, o sea, las palabras de condenación dirigidas por Dios a la serpiente engañadora según el original hebreo: «*Pongo*

enemistades entre ti [*oh serpiente*], *y la mujer, entre tu linaje y el suyo. Él* [*el linaje de la mujer*] *te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar*» [1].

3) *Cuatro preguntas y múltiples respuestas.*—Para comprender bien el sentido de esta célebre, grandiosa profecía es necesario responder a las cuatro preguntas que suscita, a saber: a) ¿Quién es la *serpiente?* b) ¿Quién es la mujer de la que se habla? c) ¿Qué hay que entender por «linaje de la serpiente»? d) ¿Qué hay que entender por «linaje de la mujer»?

a) *¿Quién es la serpiente de la que se habla en la profecía?*

Según los racionalistas (Dillmann, Gunkel, Holzinger, etc.), la serpiente de la que se habla no sería más que un *animal físico*, y las enemistades, o sea, las batallas entre la serpiente y los hombres, no serían más que enemistades de orden físico, no de orden moral. El autor sagrado, por tanto, no habría hecho sino expresar —de modo fabuloso— el origen de aquella repulsión instintiva que el hombre siente hacia la serpiente a causa de su veneno. En esta narración fabulosa, por tanto, según los racionalistas (por ej., Hühn, Richter), no tendríamos un Protoevangelio, sino una Protomentira.

Según todos los católicos, por el contrario, «la serpiente» de la que se habla no es sólo animal físico, sino una *serpiente diabólica*, o sea, el diablo en forma de serpiente o una serpiente hecha diablo o instrumento del diablo. Aquella serpiente del Génesis nos es presentada por el hagiógrafo como un ser *intelectual* que conoce el precepto impuesto por Dios a nuestros progenitores, y que les exhorta a transpasarlo. La misma S. Escritura en aquella serpiente

(1) En la Vulgata de S. Jerónimo, en lugar de "*ipse* conteret caput tuum", "él [el linaje de la mujer] te quebrantará la cabeza", se dice "*ipsa* conteret caput tuum", "*ella* [la mujer] te quebrantará la cabeza". En la versión ítala y también en el texto hebreo actual (masorético), se lee "*ipse* conteret", "*él* [el linaje] quebrantará..." Algunos críticos (Vercellone, Hoberg, Lagrange, etc.) han opinado que S. Jerónimo había puesto en la Vulgata no "ipsa" sino "ipse". Esta opinión, sin embargo, no parece hoy sostenible, porque en la edición crítica de la Vulgata de 1926 el pronombre "ipsa" se considera como "genuino" (Véase H. QUENTÍN, O. S. B., *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam editionem*, Génesis, 1926, p. 151). Firme, pues, la genuinidad del pronombre "ipsa", se puede preguntar: ¿Por qué razón S. Jerónimo, aun sabiendo que la versión ítala decía "ipse", ha querido conservar en la Vulgata "ipsa"?... Lo hizo probablemente —según algunos—bajo el influjo del Magisterio eclesiástico, que desde aquel tiempo (como se deduce de S. Justino, S. Ireneo, S. Ambrosio, S. Agustín, etc.) reconocía a la Virgen SS. en la mujer del Protoevangelio (en sentido literal, o por lo menos, típico). De esta antigua tradición sería S. Jerónimo un eco fiel. Tanto más, que el significado del versículo, permanece sustancialmente idéntico aun cambiando el pronombre (ipse, ipsa), puesto que la mujer (o sea, la Virgen SS.) sólo por virtud de su linaje (o sea, del Hijo) habría podido quebrantar la cabeza de la serpiente infernal.

Con verdadera probabilidad, además, en el códice o códices hebreos que tuvo ante

vidiamente al demonio: «Por envidia del *diablo* (o sea, la serpiente) penetró la muerte en la tierra» (Sap. 2, 24).

b) *¿Quién es la mujer de la que se habla?*

Aquí está el punto central de la cuestión. En torno a él hay tres sentencias:

1.ª Según los acatólicos (racionalistas y modernistas), la mujer del Protoevangelio sería *Eva* y solamente *Eva* (Hengstenberg, Keil, etc.), porque así dicen ellos— lo exige el *contexto*[2].

2.ª Según *algunos católicos*, en cambio, la mujer del Protoevangelio sería tanto *Eva* como *María*, aunque de distinto modo. Tenemos aquí dos sentencias: a) Según unos, tal mujer en sentido literal es *Eva*, y en sentido espiritual, sea, típico, sería *María*. ¿Cómo Eva puede ser tipo de María? Así desde el momento en que se le inflingió al demonio la pena, Eva se convierte en enemiga e impugnadora del demonio, y bajo esta forma fué tipo profético de María, quien, juntamente con su divino Hijo, atacó al demonio y quedó asociada al pleno triunfo sobre él (así Mangenot, Hummelauer, Lagrange, etc.). La razón que mueve a estos autores a admitir ese sentido típico es el contexto. *b*) Según otros, la mujer de quien se habla sería *Eva* (con el género humano) de modo imperfecto, y *María* (con Cristo) de modo perfecto, o sea, en sentido pleno, plenamente. Así, Hetzenuaer, Bea, Vaccari, Prado, Trinidad, De Ambroggi, Atanasio, Miller, etc. Esta sentencia del sentido pleno se reduce al sentido literal, al que el sentido pleno pertenece.

3.ª Según *otros católicos*, la mujer de quien se habla es *María* y sólo *María*. Así Estio, Calmet, Pasaglia, Gillion, Lépicier, Terrien, Bover, Da Fonseca, etcétera.

---

los ojos el S. Doctor para hacer su traducción, se leía *hi* (ipsa) y no *hû* (ipse). Se nos puede, pues, preguntar: el texto hebreo, *tal como salió de la pluma de Moisés*, ¿decía *hi* (ipsa), o decía *hû* (ipse)? Es difícil dar una respuesta segura. Es, en efecto, un verdadero error creer que el *actual* texto hebreo (fijado definitivamente por los Masoretas o rabinos judíos en el siglo VI-IX y después de ellos por S. Jerónimo) es perfectamente *idéntico* al que salió de la pluma del hagiógrafo. No faltan casos en los que la Vulgata debe preferirse, evidentemente al mismo texto hebreo Masorético (el único texto hebreo que hoy tenemos). Véase, por jemplo, ALAMEDA, *La Virgen en la Biblia*, Barcelona, 1939, 2.ª ed., p. 23. No es improbable, pues, que el texto hebreo primitivo tuviese *hi* (ipsa) y no *hû* (ipse). Hay que reconocer, sin embargo, que la lección *críticamente* más cierta es "ipse" y no "ipsa".

(2) A esta sentencia se adhería recientemente el P. FRANCISCO CEUPPENS, O. P., en su *Mariologia Biblica* (Torino-Roma, 1948, pp. 19-23) y en las *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (2.ª ed., Marieti, 1948, p. 90), después de haberla calificado él mismo quince años antes como *acatólica* (Cfr. *De Proto-Evangelio*, Romae, 1932, p. 23). Y en la nueva edición de las *Quaestiones selectae*, para justificar (¡cosa curiosa!) su cambio de opinión, se refiere a críticos acatólicos protestantes y racionalistas. Dándose

La tercera sentencia (la *mujer* del Protoevangelio es María y sólo María) nos parece la verdadera. Intentemos, pues, probarla, tanto directa (I), como indirectamente, o sea, refutando las otras sentencias (II).

I.—Las *pruebas directas de nuestra sentencia* podemos tomarlas: 1) Del Magisterio eclesiástico; 2) del mismo texto y contexto; 3) del paralelismo bíblico; 4) de la autoridad de los Padres y de los escritores eclesiásticos.

1) La primera prueba se toma del MAGISTERIO ECLESIÁSTICO, o sea, de las dos Bulas dogmáticas *Ineffabilis Deus*, de Pío IX, y *Munificentissimus Deus*, de Pío XII. La Bula *Ineffabilis Deus* deduce de las *palabras mismas* del Protoevangelio un argumento *escriturístico* para probar la Inmaculada Concepción. Se sabe, en efecto, que la Comisión especial constituída por Pío IX para la definición del dogma, tratando del argumento *escriturístico* en favor de la Inmaculada Concepción, en la sesión IV (16 julio 1852), se proponía la cuestión: «Si en la S. Escritura tenemos testimonios que prueben sólidamente la Inmaculada Concepción de María»; y llegaba a las siguientes conclusiones por unanimidad: «I. La prerrogativa de la inmunidad de la culpa original en la Virgen Santísima *tiene sólido fundamento* EN LAS PALABRAS del Génesis (Cap. III, v. 15): Inimicitias... Y esto se deduce: 1.° *de las palabras mismas;* 2.° de la tradición alusiva a aquel pasaje.» Hablando luego del argumento deducido de la salutación angélica, dice: «Las palabras del Ángel, según San Lucas (Cap. I, v. 38) "Ave gratia plena..." *per se* no tienen fuerza suficiente

---

quizá cuenta de la poca seriedad de su justificación, Ceuppens omitía completamente en el *De Mariologia Biblica*, esos autores *acatólicos*, y se limitaba a citar W. GOOSSENS (*De cooperatione inmediata Matris Redemptoris ad Redemptionem objectivam*, p. 97), influenciado a su vez por HEINISZH (*Das Buch Genesis*, 1930, p. 125). Pero ambos autores, si bien se observan sus testimonios, representan un apoyo bastante débil para la peregrina opinión de Ceuppens. El Prof. Heinisch, en su reciente volumen sobre los problemas de *Historia primordial bíblica*, después de haber expuesto el que él cree sentido literal, añade que "la explicación que ve en el Protoevangelio la victoria del Salvador y de su Madre sobre el demonio, no representa un sentido literal pretendido por el escritor inspirado, sino un sentido espiritual" (l. c., p. 103). Lo que principalmente determinaba a Ceuppens a abrazar esa opinión parece que fué DREWNIAK (*Die Mariologische Deutung von Genes. III*, 15, *in der Väterzeit*, 1934, p. 356).

Hemos rechazado la opinión de Ceuppens en "Marianum" 1948, pp. 377 ss., 402 ss. Ceuppens ha intentado responder a nuestras observaciones en "Angelicum", 1949, pp. 57 ss. El P. SIMÓN, hablando de esta respuesta de Ceuppens a nuestras observaciones críticas, afirma: "ne semble pas en détruire toute la portée" Cfr. *Le Protévangile et l'Immaculée Conception*, en "Rev. de l'Univ. d'Ottawa", 1950, p. 73, nota 37). Lo mismo han dicho o escrito otros muchos.

El P. Ceuppens no ha tenido seguidores. En su defensa se manifestó el Profesor F. SPADAFORA, "Palestra del Clero", 1948 y 1949, en dos artículos escritos por él en contra nuestra. Le respondimos en la misma Revista (1948, pp. 481-484, y 1949, p. 14). Nos es grato decir que el egregio Profesor—como el mismo Ceuppens en la nueva edición de su *Mariologia Biblica*—ha terminado admitiendo el sentido mariológico del Protoevangelio, rindiendo así homenaje a la verdad.

...a probar la prerrogativa de la B. Virgen de la que se está tratando.» ...añade que tienen tal fuerza probativa sólo «cuando se les añade la tradición ...gética de los Padres» (Cfr. SARDI V., *La Solenne definizione del dogma ...l'Immacolato Concepimento di Maria SS.*, «Atti e documenti», vol. I, ...796-801).

Mientras que, según la referida Comisión Pontificia, el Protoevangelio (...n. 3, 15) suministra un argumento puramente *escriturístico* en favor de la ...aculada Concepción, el saludo del Ángel (*Lc.* 1, 28) no es un argumento ...amente escriturístico, sino *escriturístico-tradicional.* Esto, por lo demás, se ...firma luminosamente en la «Silloge» de los argumentos destinados al re...tor de la Bula Dogmática, «Silloge» preparada por acuerdo unánime de la ...rida Comisión Pontificia. Ahora bien, en esa «Silloge» se propone *un solo ...umento* «ex Sacra Scritura», y no es otro que el Protoevangelio. Del saludo ...l Ángel no se hace mención alguna entre los argumentos escriturísticos ...c., vol. II, p. 47). La Bula, por tanto, se refiere necesariamente *al único* ...gumento reconocido como *escriturístico,* o sea, el Protoevangelio, no al saludo ...l Ángel. Si, pues, el Protoevangelio, *en sus mismas palabras,* se considera ...mo la *única base escriturística* del dogma de la Inmaculada Concepción, se ...gue que el que niega el sentido mariológico del Protoevangelio, niega precisamente esa base. Por tanto, si «de las palabras mismas» del Protoevangelio se deduce un «sólido argumento» en favor de la Inmaculada Concepción, es evidente que la «mujer» del Protoevangelio en sentido literal no puede ser otra que María SS.

Como Pío IX, en la Bula *Ineffabilis Deus,* ha deducido de las palabras del Protoevangelio un sólido argumento escriturístico en favor de la Inmaculada Concepción, así Pío XII, en la Constitución Dogmática *Munificentissimus Deus,* ha deducido del mismo Protoevangelio un sólido argumento en favor de la Asunción. Hay un nexo estrechísimo entre ambos singulares privilegios marianos. ¿Qué es, en efecto, la Inmaculada Concepción? La victoria de María sobre el pecado. ¿Y la Asunción? La victoria de María sobre la muerte, que en el orden presente es siempre exclusivamente pena del pecado. Dice Pío XII: «Todas estas razones y consideraciones de los Santos Padres y de los Teólogos tienen *como último fundamento la S. Escritura,* que nos presenta a la Santa Madre de Dios unida estrechamente a su Hijo divino y siempre partícipe de su suerte... Pero hay que recordar *especialmente* que desde el siglo II la Virgen María nos es presentada por los Santos Padres como nueva Eva, estrechamente unida al nuevo Adán, aunque subordinada a Él, en la lucha contra el enemigo infernal que, como fué profetizado en el Protoevangelio (Gén. 3, 15), había de concluirse con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos en los escritos del Apóstol de las gentes.» Después,

hacia el fin, al recapitular las razones de la definición dogmática, el Santo Padre afirma explícitamente que la doctrina de la Asunción es una *verdad fundada sobre la S. Escritura.* Pero como esa verdad está «especialmente» —como subraya la Bula— fundada en el Protoevangelio, se sigue que la «mujer» del Protoevangelio no es ni puede ser otra que María Santísima. Basar, en efecto, una verdad mariológica sobre un texto que no tiene sentido alguno mariológico, significaría basarla sobre la arena más bien que sobre una piedra firme. Es, pues, evidente —según la repetida enseñanza del Magisterio de la Iglesia en dos solemnes documentos dirigidos a toda la Iglesia— el sentido mariológico del Protoevangelio, y que la mujer de la que allí se habla es, en sentido literal, María SS. Es, en efecto, *prácticamente imposible* que el Maestro infalible de la fe se engañe o yerre al indicar a los fieles lo que constituye el fundamento, la base de su infalible definición. Esto es tanto más seguro cuanto que el S. Padre Pío XII y los teólogos por él consultados estaban bien al corriente sobre las recientes controversias sobre el sentido mariológico del Protoevangelio. Confirmando explícitamente en un documento tan solemne ese sentido mariológico, como base escriturística de la Asunción, la constitución *Munificentissimus Deus* venía a condenar implícitamente a quien se había atrevido a negarlo [3].

2) La segunda prueba se deduce del mismo TEXTO Y CONTEXTO del Protoevangelio. Si bien se considera, dos cosas se deducen del contexto: la «mujer» de la que allí se habla *puede* ser María; más aún, *debe* ser María. Que la mujer de la que se habla en el Protoevangelio *pueda* ser María, se deduce del hecho de que el Protoevangelio (= primer anuncio de la buena nueva) es esencialmente una *profecía*, la primera entre todas las profecías, pronunciada por Dios mismo en forma *absoluta* (no condicionada), y la profecía se refiere siempre por su naturaleza a un suceso *futuro*, y por tanto, contiene siempre algo de *nuevo*, no existente aún, que *puede ser diverso* de las personas y de las cosas expresadas en el *contexto*. Y en realidad, el «*linaje* de la mujer» que —como se predice en una inmediata precisión— quebrantará la cabeza de la serpiente infernal (o sea, Cristo, el Redentor, según la exegesis católica), es algo *futuro*, algo *nuevo*, bien *diverso* de las personas expresadas en el contexto. Lo mismo *puede* (por lo menos) afirmarse de aquella «mujer» a la que pertenece el «linaje» futuro. Se debe, además, conceder que si Dios hubiera querido preanunciar una mujer bien determinada, *diversa* de Eva, habría podido

(3) Con razón ha escrito DE AMBROGGI: "Después de la definición de la Asunción corpórea de la Virgen María al cielo, que según la Constitución *Munificentissimus Deus* se funda sobre el Protoevangelio, nos parece que el sentido *mesiánico* y *mariológico* del pasaje no puede ponerse en duda, aunque tal sentido no haya sido definido como verdad de fe" (*La Scuola Cattolica.* 79 [1951], 253).

perfectamente llamarla gramaticalmente «*la* mujer) (hā'iššāh), con el artículo (Cfr. PALMERINI N., l. c., p. 149). Por aquel «mujer», por tanto, *puede* entenderse perfectamente, en virtud del contexto, María SS. No basta: no sólo *puede* entenderse, sino que en virtud siempre del contexto *debe* entenderse María SS. en sentido literal. Hay, en efecto, varios argumentos que excluyen a Eva y exigen a María, puesto que hay un inciso que precisa el término «mujer». En el Protoevangelio, Dios establece entre la mujer y la serpiente infernal las *mismas enemistades* que entre el linaje de la mujer (Cristo) y el linaje de la serpiente infernal. Ahora bien, las enemistades de Cristo con la serpiente infernal son plenas, perfectas, triunfales; cosa que sólo de María puede decirse, y de ninguna manera de Eva. María SS., pues, y no Eva, es la «mujer» del Protoevangelio. Además, si las enemistades debieran entenderse de Eva, no se comprendería cómo Adán —que fué el principal responsable del pecado original— queda completamente excluído de esas enemistades, puesto que él no es Eva ni linaje de Eva. Esas enemistades, por tanto, pueden referirse solamente a María. Así, el misericordiosísimo Dios, para dignificar a nuestros progenitores deprimidos por la súbita caída, sustituye inmediatamente al grupo de los vencidos por la serpiente infernal (Adán y Eva), el grupo de los vencedores de la serpiente: el nuevo Adán y la nueva Eva. Cristo y María, o sea, María y su linaje (Cristo). Solamente María y su linaje, Cristo, han sido siempre, en efecto, enemigos de la serpiente infernal, nunca sus amigos; mientras que Eva y no pocos de su descendencia —como bien sabemos— le han sido, le son y le serán amigos y aliados; sólo María, y su linaje Cristo, han quebrantado la cabeza de la serpiente infernal, o sea, han obtenido un pleno triunfo sobre ella redimiendo al género humano, mientras Eva y no pocos de su descendencia han sido, son y serán vencidos por la serpiente. No se ve, pues, cómo en fuerza del *contexto* pueda afirmarse que la mujer del Protoevangelio sea Eva y no María y sólo María.

Si se atiende al contexto *formal*, más bien que al contexto *material*, la ley hermenéutica del contexto está toda en favor de María SS. y de ninguna manera en favor de Eva. El que quiera ver en la «mujer» del Protoevangelio a Eva y no a María, atienda al contexto *material* y no al *formal*. Una misma palabra, aun conservando el mismo significado, puede significar dos personas distintas. Por ejemplo, cuando Cristo dice a su Madre: «¿Por qué me buscábais? ¿No sabíais que Yo debo ocuparme en las cosas que son de mi Padre?» (Lc. 2, 48 s.), si el término «padre» se toma según el contexto *material*, debe entenderse de San José, que poco antes nos es presentado como padre (putativo) de Jesús. Pero si el término «padre» se toma —como debe tomarse— según el contexto *formal*, debe entenderse de *Dios*.

«El contexto —observa agudamente el P. Bonnefoy— no se mide con centímetros. Requiere finura de espíritu, más bien que espíritu geométrico. Más

que las *palabras* y sus repeticiones o combinaciones gramaticales, son las *cosas* y el juego real del drama que se desarrolla lo que debe considerarse. Se trata de una mujer y un hombre. El Creador decide dignificarlos junto con su descendencia por medio de otra mujer y de otro hombre. ¿Qué hay en esto de anormal desde el punto de vista de la lógica? Reléase el relato, y en particular la primera sentencia divina: *Porque has hecho esto...* en esta perspectiva, sin la cual es ininteligible, y nadie se sorprenderá lo más mínimo de ver transparentarse en el plan divino una mujer diversa de Eva hasta el punto de ser su antítesis: María» (BONNEFOY, J. F., o. c., pp. 35 s.).

Merece una especial mención la sentencia del P. Gallus, que confirma plenamente la sentencia que nosotros preferimos. Según este ilustre mariólogo jesuíta, «la mujer» del Protoevangelio sería María SS. en sentido literal, no propio, sino traslaticio, o sea, *materialmente es Eva, pero formalmente* —según la intención divina— es María SS. (Cfr. «Palestra del Clero», 27 [1949], pp. 33-43).

Observa cómo en las locuciones traslaticias o metafóricas concurren juntamente dos sentidos: el sentido *material*, según el significado natural de las palabras, y el sentido *formal*, que se refiere a un objeto diverso del expresado por las palabras (Cfr. *Instituciones Bíblicas*, p. 511). Un ejemplo concreto y bíblico: a la pregunta de los judíos: «¿Qué señal nos das para probar lo que haces?», responde Jesús: «Destruid este templo y Yo lo reedificaré en tres días» (*Jn.* 2, 20). Esta respuesta de Cristo es indudablemente una locución translaticia con doble sentido, uno material y otro formal: el primer sentido significa el templo material, en el sentido captado por los judíos; el segundo sentido, en cambio, significa el templo del cuerpo de Cristo. Esto supuesto, en el Protoevangelio, o sea, en la sentencia de condenación pronunciada contra el demonio, Dios se sirve de una locución metafórica con doble sentido, material y formal.

En sentido *material*, la serpiente-animal debe arrastrarse por la tierra, comer la tierra y tener en enemistades de orden físico con la mujer físicamente presente, Eva, y con su linaje tomado colectivamente; a la serpiente le será quebrantada la cabeza, mientras herirá el calcañar del linaje de la mujer. En sentido *formal*, en cambio, Dios habla al demonio considerado bajo el aspecto de serpiente, y explica su profunda degración moral (simbolizada por el arrastrarse por la tierra) y una oposición espiritual (expresada por las enemistades físicas); la mujer es María; el linaje de la mujer es Cristo: el linaje de la serpiente está constituído por los hijos del diablo, los ángeles rebeldes; el quebrantamiento de la cabeza de la serpiente significa la destrucción total del poder del demonio, que ha de ser realizada solamente por Cristo con el concurso de María SS. (por su oficio de Madre del Mesías); la herida del calcañar

del linaje de la mujer significa una lesión ligerísima (la muerte de Cristo seguida muy pronto de su resurrección), de la que Cristo se recupera rápidamente como un hombre que, herido en el calcañar, se levanta en el acto. Este sentido formal de la profecía (no el sentido *material*) es el pretendido por Dios; como en el ejemplo antes aducido, el sentido pretendido por Cristo era precisamente el *formal* (el templo de su cuerpo) y no el *material* (el templo de Jerusalén). La «mujer» del Protoevangelio es, pues, en sentido material, Eva físicamente presente; en sentido formal (el pretendido por Dios) es María. Así se superaría la dificultad nacida del contexto, en virtud del cual se dice (se repite que Eva no puede ser excluída.

3) La tercera prueba se toma del PARALELISMO BÍBLICO, o sea, del paralelismo entre «la mujer» del Génesis (3, 15) y la «mujer» del Apocalipsis (12, 1 ss.). San Juan, en efecto, en el capítulo 12 del Apocalipsis, alude indudablemente al texto del Protoevangelio, puesto que son idénticos los protagonistas de la escena descrita: «y el dragón se puso ante la mujer que estaba para dar a luz, para devorar a su hijo después que lo hubiera dado a luz». Ahora bien, la mujer del Apocalipsis no es ni puede ser otra que María, puesto que un poco más adelante se la llama madre del que «regirá las naciones con cara de hierro», o sea, del Mesías. Se sigue, pues, que también la mujer del Protoevangelio no es ni puede ser otra que María, Madre del Cristo total, es decir, tanto del Cristo físico (Jesús) como del Cristo místico (la Iglesia con todos sus miembros).

4) La cuarta prueba se toma de la INTERPRETACIÓN DE LOS PADRES y los escritores eclesiásticos. La Bula *Ineffabilis Deus* afirma, en general, que los Padres y los escritores de la Iglesia, al interpretar el Protoevangelio, «enseñaron que con este divino oráculo fué profetizado *de modo claro y distinto* el Redentor del género humano, o sea, el unigénito Hijo de Dios Jesucristo, y fué designada su B. Madre, la Virgen María, y al mismo tiempo fueron expresadas de modo insigne *las idénticas enemistades* de ambos contra el demonio». Añade, además, que «los Padres, los escritores de la Iglesia» enseñaron que la B. Virgen «fué *profetizada por Dios* cuando dijo a la serpiente: *Pondré enemistades entre ti y la mujer...*»

En la Bula *Ineffabilis Deus*, pues, se afirma que: la interpretación mariológica es la interpretación tradicional, común entre los Padres y los escritores de la Iglesia.

Es sabido que contra esta aserción de la bula ha escrito recientemente L. Drewniak, O. S. B., negando abiertamente su veracidad (DREWNIAK, L., O. S. B., *Die Mariologische Deutung von Gen. 3, 15, in der Vaterzeit*, Breslau, 1934). Drewniak, después de haber examinado treinta y ocho Padres y escritores, concluía: de estos treinta y ocho, sólo ocho dan una interpretación

cristológico-mariológica. Esta exageración de Drewniak ha conseguido hacer efecto, desgraciadamente, en no pocos y de no pequeña autoridad, y ha movido a afirmar (sin controlar antes las conclusiones de Drewniak) que las expresiones de la Bula *Ineffabilis Deus*, en la que se dice que «los Padres y los escritores de la Iglesia...» han interpretado en sentido cristológico-mariológico el Protoevangelio, debe entenderse en sentido de que sólo *algunos* Padres y escritores le han dado esa interpretación [4]. ¡Cosa sorprendente y lamentable! Apenas un cualquiera levanta clamorosamente su voz contra una sentencia mariana comúnmente enseñada por los teólogos y también (como en nuestro caso) por el Supremo Pastor de la Iglesia, en un documento de excepcional importancia, no falta quien, jurando sobre la palabra de este nuevo (y, por tanto, maravilloso) Maestro en Israel, se da a seguirlo ciegamente sin tomarse el trabajo de controlar la solidez de sus afirmaciones.

Contra esta lamentable actitud ha reaccionado recientemente el P. Gallus [5]. Este no se limita sólo en su egregia obra a examinar la interpretación mariológica en la época post-patrística hasta el Concilio de Trento (como indica el título), sino que ha extendido su aguda y paciente investigación también a la época patrística, revisando y valorando con ejemplar objetividad las desastrosas conclusiones de Drewniak, que han desorientado a no pocos y no poco. En efecto, mientras el examen de Drewniak, se limita sólo a treinta y ocho autores, el de Gallus se extiende a más de un centenar. Se trata, pues, de un examen mucho más completo que el de Drewniak.

Pero además de más completo, el examen de Gallus se manifiesta incomparablemente más objetivo y más equilibrado. Gallus, en efecto, demuestra cómo durante la *edad patrística* no *ocho* solamente, como concluyó Drewniak, sino *doce* Padres han dado al Protoevangelio una interpretación *mariológica*. Entre los diversos grupos de interpretaciones del Protoevangelio (naturalista, moral, alegórico-moral y mariológica), la *mariología* reivindica para sí el mayor número de Padres: «Sub hoc ergo respectu relativo —concluye el ilustre autor— maior pars Patrum Protoevangelium interpretatur mariologice» (p. 172). Entre los Padres que siguen la interpretación mariológica, Gallus enumera doce que representan toda la *Iglesia*, según las diversas partes en la que estaba difundida, es decir: África (Crisipo), Cartago (Cipriano), Egipto (Serapión), Palestina (Isidoro Pelusiota, Justino), Chipre (Epifanio), Mesopotamia (Efrén Siro), Italia (la carta «Ad amicum aegrotum», León Magno), Francia (Ireneo), España (Aurelio Prudencio, Isidoro de Sevilla) (p. 170). Se trata, pues, de una interpretación que relativamente a las no mariológicas (tomadas en

(4) Así el P. LENNERZ, S. I., en "Gregorianum" 24 [1943], 347-356; 27 [1946], 300-318, seguido por el P. F. CRUPPENS, O. P., en *Mariologia Biblica*, p. 1, 23.

(5) GALLUS T., S. I., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii (Gen.*, 3, 15) *tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum*, Roma, 1949.

sí mismas) no sólo aventaja en *número mayor de Padres,* sino que es también la que representa *toda la Iglesia,* en las diversas partes en que estaba extendida. Además, históricamente, es *la primera* en ser propuesta. Esta interpretación *mariológica* es en cierto modo *confirmada* por los Padres que han dado al Protoevangelio una interpretación *cristológica* (Hipólito Romano, Clemente de Alejandría, Alejandro de Alejandría, Metodio de Olimpo, Novaciano, Ambrosio), especialmente si, como hace S. Ambrosio, mientras en un pasaje se hace mención solamente de Cristo como vencedor de la serpiente, en otro esa victoria es atribuida también a María (Cfr. *De obitu Theodosii,* 44; PL. 16, 1463).

Es finalmente *confirmada,* por lo menos indirectamente, la interpretación mariológica por muchos Padres que desarrollan la *antítesis Eva-María,* en la que la interpretación cristológico-mariológica «está virtualmente implícita». Los primeros, en efecto, en proponer esta célebre antítesis (San Justino, San Ireneo y poco después S. Epifanio y Crisipo) la *relacionan explícitamente* con el Protoevangelio. Se sigue, pues, con verosimilitud que también los Padres y escritores que vinieron después habían tomado esa antítesis o directamente del Protoevangelio o indirectamente, de los precedentes que la habían tomado del mismo (p. 171). Se concluye, pues, que «la interpretación *mariológica* se manifiesta de tres modos: *de modo explícito y adecuado:* en la interpretación de los doce intérpretes arriba citados; *de modo inadecuado* (yo añadiría también: implícito): en las interpretaciones meramente cristológicas; *de modo virtual:* en la antítesis "Eva-María", aun sin la expresa relación a Gén. 3, 15» (p. 171).

Hace además observar el P. Gallus que la interpretación no mariológica (de modo colectivo-moral) comienza con Orígenes, entre los griegos, y con Tertuliano entre los latinos: ambos, sin embargo, se refieren al Protoevangelio de modo accidental, de pasada («abrupte, inadequate, perfunctorie»: modo muy distinto del *exegético;* modo que (como subraya el P. Gallus) aun en los siglos subsiguientes será «común» (p. 171). Se trata, pues, de una acomodación y no de una interpretación exegética. Se debe además tener presente que este sentido acomodaticio no mariológico, no sólo *no excluye* de ninguna manera la interpretación mariológica, sino que la supone.

En una breve nota sobre la lección «*ipsa* conteret», el P. Gallus hace notar, con razón (pp. 76 s.), que la opinión según la cual el sentido mariológico del Protoevangelio estaría basado sobre esa lección es erróneo. La interpretación mariológica del Protoevangelio es, en efecto, *más antigua* que la lección «ipsa», puesto que se encuentra en los Padres que leen «ipsum».

Teniendo, pues, ante los ojos todas estas conclusiones, sólidamente establecidas, cualquiera puede darse cuenta de lo que vale la multitud... de los treinta Padres y escritores (multitud fantástica en contraposición a una multitud real),

ante la cual se han arredrado algunos de nuestros teólogos y exegetas (no obstante la contraria aserción de la Bula *Ineffabilis*) contra los pretendidos ocho (treinta y ocho contra ocho) que habrían dado al Protoevangelio la interpretación mariológica.

El trabajo del P. Gallus, tan robusto y rigurosamente científico, viene a confirmar substancialmente lo que nosotros mismos objetamos al P. Lennerz (Cfr. *Marianum*, 6 [1944], pp. 76-96; y [1946], pp. 293-299). Habría quizá podido añadir respecto a la interpretación *no mariológica*, la observación hecha por nosotros acerca de la lección (de los Setenta y de la Vetus Latina), de la que los Padres y escritores se sirvieron: «Ipse tuum *observabit* caput, et tu eius *observabis* calcaneum», en lugar de «Ipsum *conteret* caput tuum et tu *insidiaberis* calcaneo eius». Puesta esta lección (que es críticamente insostenible), era imposible, por parte de los Padres, una interpretación *cristológico-mariológica* del Protoevangelio (Cfr. *Marianum*, 6 [1944], 81). Todo esto respecto a la interpretación *patrística*.

Pasemos ahora a la interpretación de los escritores de la edad postpatrística al Concilio de Trento. El P. Gallus somete a diligente examen a ciento un escritores, exegetas y no exegetas que han hablado de algún modo del Protoevangelio. Expone el modo de sentir de cada uno poniendo en el debido relieve sus aspectos característicos o personales. Gallus confiesa ingenuamente que son bien pocos los exegetas del primer periodo post-patrístico que hayan dado un sentido cristológico-mariológico al Protoevangelio. La razón de ello la busca en el hecho de que los exegetas de aquel tiempo, en lugar de proponer o de intentar proponer una interpretación personal, se limitaban las más de las veces a repetir palabra por palabra la interpretación de algunos Padres (especialmente, S. Agustín, S. Gregorio y S. Jerónimo). El mismo método se sigue desde el principio del siglo XII en la célebre *Glossa ordinaria* y en todos los que la seguían como única norma exegética, apenas inferior al mismo texto inspirado. Sólo por obra de algunos independientes, como S. Bernardo, Ricardo de S. Lorenzo, S. Buenaventura, etc., la interpretación cristológica y mariológica se afirmó de tal modo que en el siglo XV se la califica ya como sentencia *multorum Sanctorum* (así el Cartujano, † en 1471), más todavía, *communis expositio omnium doctorum* (así Pérez de Valencia, † en 1490). En el siglo XVI Lutero acusaba de idolatría *recentiores omnes* (o sea, a los católicos) porque daban una interpretación mariológica al Protoevangelio (p. 160). Hay que observar que el mismo Lutero —al contrario de lo que ha hecho recientemente un autor católico— no se atrevió a negar el sentido mariológico del Protoevangelio.

Bajando más al particular, subrayamos:

a) *En los primeros cinco siglos* (desde la mitad del s. VII al s. XII), el Pro-

vangelio se encuentra en veintidós obras, de las cuales trece exegéticas, tro homiléticas y cinco litúrgicas. Los cinco textos litúrgicos (el Misal Mozárabe, el Breviario Gótico, el de José el Himnógrafo, la Secuencia de un nónimo y un Himno de Hermann Contracto) dan al Protoevangelio un sentido mariológico. De los cuatro textos homiléticos, tres (el de Fulberto, el de de Eubea y el de Vifredo) tienen un sentido mariológico. De las trece exegéticas, siete añaden a la interpretación alegórico-moral de S. Agustín la mariológica (S. Ildefonso, S. Beda Venerable y el pseudo-Euquerio).

b) *En el siglo XII* el Protoevangelio se encuentra en veintisiete obras, de cuales veinte exegéticas, seis homiléticas, una litúrgica. Las seis homiléticas fredo, S. Bernardo, Amadeo, Aelredo, Hosberto de Clara y Pedro de is) y la litúrgica (el «Cántico», de Pedro el Venerable) presentan la interpretación mariológica como conexa con la moral. Pedro de Celle († en 1183) ribe de tal modo que hace suponer que en aquel tiempo nadie ignoraba e «la mujer» del Protoevangelio fuese María.

c) *En el siglo XIII* diez autores de doce (Garnerio de Rochefort, Algrino, rmán II Patriarca, Ricardo de S. Lorenzo, Peraldo, S. Buenaventura, San lberto Magno, Adenulfo, Cristián de Lilienfeld y Adán Senior), a la interpretación de la *Glossa* añaden también la mariológica. Dos solamente, en aquel glo (Hugo de S. Caro y Sto. Tomás), se limitan a repetir la *Glossa*.

d) *En el siglo XIV*, de quince autores examinados, trece (Gil de Roma, ago de Prado Florido, Alberto de Padua, Agustín de Ancona, Guillermo ernardo, Ruiz de Herrera, Juan Bacón, Nicolás Lirano, Raimundo Jordán, nrique Totting de Oyta, Francisco Martín, Bartolomé de Pisa, Alano Varenio) tienen interpretación mariológica, y sólo dos (Juan Vital y Miguel Aiguani) la omiten.

e) *En el siglo XV* se da la «edad de oro de la interpretación mariológica del Protoevangelio» (p. 140). La controversia en torno a la Inmaculada Concepción lanza a los teólogos a un más diligente y profundo examen del célebre texto. La interpretación mariológica, ya común en los dos siglos precedentes, termina por hacerse comunísima. De los doce autores examinados por el padre Gallus, todos (Alfonso el Tostado, Juan de Segovia, Antonino de Florencia, Juan de Torquemada, Dionisio el Cartujano, Pérez de Valencia, Gabriel Biel, Ambrosio Spiera, Bernardino de Bustis, un Anónimo y Pedro Celestino) admiten la interpretación mariológica como la única o la principal (exceptuando a Juan de Torquemada).

f) *En la primera mitad del siglo XVI* ninguno de los doce autores examinados (Juan Geiler, Juan Lanspergio, Juan Eck, Francisco de Osuna, Ambrosio Catarino, Guillermo Pepin, el Card. Cayetano, Juan Arboreo, Francisco

Jorge Veneto, Isidoro Chiari, Honcala, las ediciones de la S. Escritura con las anotaciones marginales y Martín Lutero) omite la interpretación cristológico-mariológica: muchos la tienen como la principal y casi única.

En breve: *de cien autores de la época post-patrística examinados por el P. Gallus, setenta y cinco dan al Protoevangelio una interpretación mariológica, confirmándola casi siempre con sólidos argumentos.* «En todo el tiempo post-patrístico no hay ni uno que excluya expresamente, positivamente, a la B. Virgen, de *Gen.* 3, 15» (p. 199). Así, la interpretación mariológica del Protoevangelio, ya vigorosamente afirmada en la época de los Padres, va creciendo siempre más en la época subsiguiente, hasta hacerse, en los siglos XIII, XIV, XV, XVI, común, comunísima, la única verdaderamente sólida. El primero que comenzó a romper esta unanimidad, no sólo moral, sino también matemática, fué Lutero. Impulsado por su bien conocida aversión a María SS., aun admitiendo el sentido cristológico-mariológico de la primera parte del Protoevangelio («pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo»), negó el sentido mariológico de la segunda parte («él te quebrantará la cabeza»), por donde niega toda cooperación de la Virgen SS. a la Redención del género humano, para atribuirla a Cristo. Los secuaces de Lutero, más celosos todavía que su Maestro, no se quedaron a mitad de camino, sino que llegaron hasta el final, negando el sentido mariológico también de la primera parte, de modo que en «la mujer» del Protoevangelio vieron a Eva y solamente a Eva.

El mismo P. Gallus, en un trabajo ulterior (*Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postridentino usque ad definitionem dogmaticam Inmaculatae Conceptionis*, Roma, 1953), ha demostrado que desde la época post-tridentina hasta 1854, alrededor del 80 por 100 de los teólogos y de los exegetas católicos ha sostenido la interpretación mariológica, viendo a María SS. en la «mujer» del Protoevangelio. Basa su interpretación, no en la lección «*Ella* quebrantará tu cabeza», sino en las *enemistades* con el demonio que la Virgen tiene en común con su «linaje». A la interpretación individual del «linaje de la mujer» se mostraron favorables también los luteranos hasta el siglo XVIII. Éstos, con gran aparato filológico-exegético, demostraron contra los calvinistas que el «linaje de la mujer» significa solamente a *Cristo*, y no —como querían los calvinistas— todo el género humano (y, por tanto, también María SS.), y de algún modo, también Cristo. Este sentido cristológico individual decreció entre los luteranos al avanzar el racionalismo; mientsas que entre los católicos perduró —junto con la interpretación mariológica de la «mujer» del Protoevangelio— aun durante el siglo XIX, por lo que justamente Pío IX, en la Bula *Ineffabilis*, invoca lo tradicional de esa interpretación mariológica del Protoevangelio» (Cfr. GALLUS, en «Ephem. Mar.», 2 [1952]. 428).

De la interpretación mariológica del Protoevangelio desde la Bula *Ineffa-*

bilis hasta nuestros días, se ha ocupado recientemente don Vasco Bertelli. Después de haber sometido a un diligente examen ciento sesenta y seis autores que han tratado del Protoevangelio, comprendidos en el período que va desde 1854 (año de la Bula *Ineffabilis*) a 1948, Bertelli concluye: «Hemos podido encontrar muchísimos autores que sostienen de manera segura el sentido verdaderamente escriturístico mariológico del Protoevangelio; tanto, que podemos decir que la *actual tradición viviente de la Iglesia es moralmente unánime en reconocer este sentido*» (Cfr. «Marianum», 13 [1951], 194). Y añade: «Hemos dicho que *se puede*, pues, entender mariológicamente el Protoevangelio. Pero nos atrevemos a decir más: que *se debe* interpretar en tal sentido. ¿Cómo puede dejar de constituir interpretación auténtica ésta que es sostenida por la casi totalidad de los autores de los últimos cien años, que de un modo o de otro han tenido ocasión de hablar de Gen. 3, 15? Y esto nos atrevemos a afirmarlo con tanta más razón cuanto que nos consta por otro camino [cita el trabajo del Padre Gallus] que también en períodos anteriores al nuestro (1855-1948) ha sido esta interpretación universal, al menos moralmente» (l. c., p. 395).

Con razón ha escrito, pues, el P. Bea: «No puede dudarse que según la exégesis católica, el Protoevangelio habla de María» (*La Civiltà Catt.*, a. 1950, t. III, p. 556).

II.—*Pruebas indirectas de nuestra sentencia*, esto es, deducidas de la refutación de las demás.

La *primera sentencia* (la de los acatólicos, que en la «mujer» del Protoevangelio quieren ver a Eva y solamente a Eva) no puede sostenerse [6]. Éstos

(6) Similar a esta sentencia acatólica es la de Goossens, que se esfuerza por negar todo sentido escriturístico (lo mismo literal que típico) a las palabras del Protoevangelio y se pregunta si no deben referirse a la Virgen SS. sólo *en sentido acomodaticio*. He aquí su argumento: Pío IX en la citada Bula dice que los Padres vieron profetizado el triunfo y la santidad de la Virgen en el Arca de Noé, en la Escala de Jacob, etc.; pero todas estas palabras son dichas por los Padres *en sentido acomodaticio*; por tanto, también las demás palabras con que los Padres aluden al Protoevangelio deben entenderse en sentido acomodaticio. Este esfuerzo, poco laudable, es abiertamente contrario a la Bula *Ineffabilis*. En efecto: 1.º) Los pasajes escriturísticos que Goossens querría ver aplicados por los Padres a la Virgen en sentido *acomodaticio*, han de referirse, por el contrario, a la Virgen *en sentido típico* (bien diverso del sentido acomodaticio). Se sabe, en efecto, que el Arca de Noé, la Escala de Jacob, etc., según los Padres y los escritores eclesiásticos, son símbolos, o sea, *tipos* de la Virgen; 2.º) Aun "dato, non concesso" que dichos símbolos estén aplicados por los Padres y los escritores a la Virgen SS. en sentido *acomodaticio*, no se seguiría de ahí la conclusión propugnada por Goossens. Me explico: del hecho de que el Papa, con los Padres y escritores de la Iglesia, aplique a la Virgen SS. *algunos* pasajes escriturísticos en *sentido acomodaticio*, no se sigue de ninguna manera que pretenda aplicar en ese sentido *todos* los pasajes escriturísticos, y especialmente el Protoevangelio que *según el unánime sentir de los teólogos* (admitido por el mismo Goossens, o. c., p. 91), se aplica a la Virgen en sentido escriturístico, por lo menos *típico;* 3.º) Según la Bula, en el Protoevangelio—según los Padres y los escritores—se significan las "mismísimas (*ipsissimae*) enemistades" de ambos,

razonan más o menos así: «En toda la narración genesiaca intervienen *cuatro* personas: Dios, Adán, Eva y la serpiente. Es, pues, arbitrario introducir una quinta persona (la Virgen) por el solo hecho de que una de ellas es llamada con el nombre genérico de *mujer*. Un mismo vocablo, en el mismo contexto, debe de estar tomado en el mismo sentido, a menos que haya razones tales que nos obliguen a darle otro sentido». Contra tal argumento se puede observar que la *mujer* del v. 15 no es introducida en la narración como *interlocutora*, sino como una persona *nueva, futura*, destinada a un hecho *nuevo, futuro*, bien distinta de aquellas cuatro personas de las que se habla en los vv. precedentes, que constituyen el contexto *remoto* de la narración, mientras el contexto *próximo* (al cual hay que atender más que al remoto) está constituído por el v. 15. Un nuevo contexto exige una nueva mujer. «Me atrevo a afirmar confiadamente —escribe Billot— que no sólo el contexto no nos obliga a ver en la *mujer* [del Protoevangelio] a Eva, sino que este sentido queda excluído con tanta evidencia y María es designada tan claramente, que apenas es posible encontrar en la S. Escritura una cosa fundada sobre más numerosas y más fuertes razones» (*De Verbo Incarnato*, p. 354, 3.ª ed.).

La segunda sentencia, en su doble forma, parece que tampoco puede sostenerse.

a) No puede sostenerse la que ve en Eva un *tipo* de María, por muchas razones. En efecto, para tener un tipo en sentido escriturístico se requieren dos cosas: a) la *semejanza* del tipo con el antitipo, de modo, sin embargo, que el tipo sea siempre *de orden inferior* al antitipo; b) la *disposición previa de Dios* por medio de la cual una cosa o persona queda elevada a la categoría de tipo, puesto que la elección y la determinación del tipo depende solamente del libre querer de Dios, y por tanto, sólo nos es conocida *por medio de la Revelación*, es decir de la S. Escritura o del unánime consentimiento de los Padres.

---

o sea, de Cristo y de María contra el diablo: "*simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas*"; pero las enemistades de Cristo con el diablo, por lo menos en sentido *típico* (si no en sentido literal) están expresadas en el Protoevangelio; por tanto, *a pari*, también las enemistades de María con el diablo, por lo menos en sentido *típico* (si no en sentido literal) deben estar expresadas en el oráculo del Génesis; 4.º) En la Bula se lee que la doctrina de la Inmaculada a juicio de los Padres y escritores está consignada en la S. Escritura (en el Protoevangelio) "iudicio Patrum, *divinis litteris* consignata"; pero es claro que del solo sentido *acomodaticio* no puede deducirse ningún argumento verdaderamente *escriturístico*. La misma Comisión especial establecida por Pío IX para examinar el problema del argumento escriturístico en favor de la Inmaculada Concepción, después de diligente examen, llegó a esta unánime conclusión: "Praerrogutiva immunitatis a culpa originali in B. Virgine *solidum habet fundamentum in verbis* Gen. 3, 15; "inimicitias ponam..." Hoc deducitur: 1.º *ex ipsis verbis*; 2.º *ex traditione huic loco allusiva*" (Cfr. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS.—Atti e Documenti...*, vol. I, Roma, 1905, p. 796). Con estas palabras queda excluído del Protoevangelio no sólo el sentido *acomodaticio*, sino también el sentido *típico*, porque se arguye de las mismas *palabras* "ex ipsis verbis" y no de las *personas* o *cosas* significadas por las palabras.

Ahora bien, esta doble condición falta enteramente en la sentencia de los que quieren ver en María un tipo de Eva. En efecto: *falta la semejanza* entre Eva (tipo) y María (antitipo). Es verdad que Eva fué de alguna manera figura de la futura Eva (o sea, de María) como Adán lo fué el futuro Adán (o sea, de Cristo); sin embargo, si se habla de Adán y de Eva en el estado de naturaleza caída, hay que advertir que fueron tales por parangón «a contrario» y no por parangón «a simili»; se puede admitir, si se desea, el parangón «a simili» sólo entre Adán, cabeza de todos los hombres, y Eva, madre de todos los vivientes, en el orden de la naturaleza; y Cristo, Cabeza de todos los hombres, y María, Madre de todos los vivientes, en el orden de la gracia. No hay, pues, comparación en lo que se refiere a las *enemistades* con el diablo. Además: la enemistad puesta por Dios en Eva o es enemistad *natural* contra la serpiente (animal), o es *espiritual* contra el diablo. Pero la primera —o sea, la enemistad *natural*— no puede sostenerse entre católicos, y de hecho ninguno la sostiene, ni aun los que defienden el sentido típico, puesto que es abiertamente contraria a la autoridad de otros pasajes escriturísticos y a la tradición unánime según la cual la serpiente no es un animal físico, sino un animal diabólico, o sea, el diablo. La segunda (esto es, la enemistad *espiritual*) no puede tomarse directamente como *tipo* de la enemistad entre la Virgen SS. y el diablo, puesto que lo que se toma como tipo debe ser de orden inferior al antitipo (puesto que el tipo representa sólo la sombra de la verdad). Por ejemplo, no la *justificación espiritual* de los Padres, sino sólo su *justificación legal* fué tipo de nuestra justificación espiritual.

Falta, pues, la primera condición requerida para tener un tipo, o sea, la semejanza con el antitipo. Pero además de esta primera condición, falta también la segunda, o sea, el testimonio de la S. Escritura o el unánime consentimiento de los Padres o del Magisterio de la Iglesia, los únicos que pueden hacernos saber, como ya hemos dicho, que Eva ha sido elevada por Dios a *tipo* de María. Aunque algunos de los Padres (por ej., S. Efrén y Jacobo de Edessa) pueden considerarse favorables a dicha sentencia, nadie, sin embargo, se atreverá a afirmar que la Tradición sea moralmente unánime respecto al sentido típico. ¿Cómo, pues, de un sentido típico apenas demostrado se puede deducir un sólido argumento —como lo hace la Bula *Ineffabilis*— en favor de la Inmaculada Concepción?

b) La segunda forma —según la cual la mujer del Protoevangelio sería tanto Eva como María: Eva, de modo inicial, imperfecto, y María, de modo perfecto— se funda en la doctrina hermenéutica del sentido eminente (Cfr. VACCARI, *De libris didacticis V. T.*, Romae, 1935, pp. 23 y 123). La razón fundamental es ésta: El texto y el contexto parecen exigir que la promesa hecha en Gen. 3, 15 se refiera de algún modo a Eva. En efecto: a) el texto no nombra hasta entonces ninguna otra mujer fuera de Eva; b) el contexto habla después

de una victoria de la mujer contra la serpiente, y la mujer que debe conseguir la victoria es Eva. Consiguientemente, la mujer del Protoevangelio es inicialmente Eva, y en sentido pleno y perfecto, María. Las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento en María y en su Hijo (Cfr. TRINIDAD, l. c., p. 357). Pero todo este razonamiento prueba sólo que María no puede ser excluída del Protoevangelio, no que Eva haya de ser incluida. El único argumento inducido para probar la inclusión de Eva es el acostumbrado texto y contexto. Es realmente cierto que el texto, hasta entonces, no ha nombrado ninguna mujer fuera de Eva, pero hay que tener presente —como hemos ya subrayado— que en el v. 15 se habla de otra mujer, de una mujer *futura*, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquel momento, puesto que sólo a esta mujer futura —como admiten aun los mismos partidarios de la sentencia que combatimos— pueden atribuirse, por lo menos perfectamente, las enemistades absolutas (y, por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquel versículo. De la misma manera, es verdad que el *contexto* habla de una victoria de la mujer sobre la serpiente engañadora, y la mujer que debe obtener tal victoria es Eva; pero hay que tener presente que en ningún lugar se dice, o se insinúa, que tal victoria haya de ser reportada por la misma Eva; basta, en efecto, que la obtenga una mujer futura, *hija de Eva*, de su estirpe, representante, en virtud del principio de solidaridad, de Eva con todas las mujeres, con toda su estirpe. En esta tercera sentencia, pues, la conclusión parece un poco más amplia que las premisas de las que se deriva. Nos parece, sin embargo, bastante más fundada que la precedente que afirma un sentido típico [7].

Queda, pues, en pie que la «mujer» del Protoevangelio, en sentido literal, es María y sólo María.

c) *¿Quién es el «linaje de la serpiente»?*

La solución de esta tercera cuestión depende de la solución de la primera, o sea, del significado que se dé a la palabra «serpiente».

Los racionalistas, que entienden por «serpiente» un animal *físico* y nada más, entienden lógicamente por linaje de la serpiente *todas las serpientes fí-*

(7) Conviene también tener presente que todavía se discute sobre la misma existencia de un "sentido pleno" y no faltan entre los modernos exegetas los que la niegan, por ejemplo. G. COURTADE (*Les Ecritures ont-elles un sens plenier?*, en "Rech. Sc. Rel.", 37 [1950], 481-499; Cfr. "Ephem. Theol. Lov.", 27 [1951], 145-151); C. SPICQ (*L'Ecriture et St. Thomas*, en "Bull. Tomiste", 8 [1947-52], 210-221; Cfr. "Est. Bíblicos", 10 [1951], 456-459, 467 ss., 471 ss.); I. COPPENS (*Le divers sens des saintes Écritures*, en "Nouv. Rév. Théol.", 84 [1952], 9-16). Según el Prof. Coppens el llamado "sentido pleno" pertenecería al sentido *literal inmediato*.

sicas existentes en la naturaleza, procedentes por vía de generación de la primera serpiente. Así, Dillmann, Gunkel, Holzinger, etc., entienden, por tanto, el «linaje de la serpiente» exclusivamente en sentido *físico.*

Los católicos, por el contrario, que por «serpiente» entienden, por lo menos principalmente, el *diablo* aparecido bajo la forma de serpiente, entienden el «linaje de la serpiente», por lo menos principalmente, en sentido *moral,* puesto que el demonio, siendo espíritu, no puede propiamente hablando procrear hijos.

Pero ¿qué es entonces, *en concreto,* ese «linaje de la serpiente», entendido al menos principalmente en *sentido moral?* No están de acuerdo entre sí sobre este punto los intérpretes católicos. Algunos entienden sólo *los demonios;* otros, *sólo los hombres malvados;* otros, finalmente, tanto los unos como los otros. Esta última sentencia nos parece más probable, porque concilia las otras dos.

d) *¿Quién es «linaje de la mujer»?*

En esta pregunta radica precisamente el nudo de toda la cuestión, puesto que la respuesta que se le dé depende si el Protoevangelio es o no una profecía mesiánica (y por tanto, también mariológica) y en qué sentido lo es. También la solución de esta cuarta cuestión depende de la solución de la segunda, es decir, del significado que se dé a la palabra «mujer». Se puede distinguir una triple sentencia.

1.ª sentencia.—Los que defienden que la «mujer» del Protoevangelio es Eva y solamente Eva (los racionalistas), entiende lógicamente por «linaje de la mujer» *toda y sola la posteridad de Eva.* Se acercan mucho a esta sentencia racionalista algunos católicos (Levesque, Engelkemper, Heinisch y Dennefeld, en el artículo *Messianisme* del D. T. C., condenado por el Santo Oficio por decreto de 16 de diciembre de 1930), los cuales entienden por «linaje de la mujer» *toda la humanidad en cuanto tal,* sin excluir el Mesías, pero sin indicarlo claramente.

Esta sentencia queda simplemente descartada porque va directamente contra la enseñanza general de la Iglesia y contra la aserción de la Bula *Ineffabilis* y la Tradición viviente de la Iglesia. Además, si por la expresión «linaje de la mujer» se debiera entender todos los hombres, sería sencillamente falsa, puesto que no todos los hombres (como nos prueba la experiencia) son enemigos del diablo. Más aún, ni los mismos *justos* pueden decirse absolutamente, perfectamente, enemigos del diablo, a causa del pecado original y de la concupiscencia, que es su fruto, y que se manifiesta en inevitables pecados veniales e imperfecciones. Solamente Cristo y su Madre SS. fueron absoluta y perfectamente enemigos del diablo.

2.ª *sentencia.*—Los católicos que en la «mujer» del Protoevangelio ven en sentido *literal* tanto a Eva como a María, entienden por «linaje de la mujer» toda la *posteridad* de Eva, y de modo especial el *Mesías*, por medio del cual la humanidad ha alcanzado plena victoria sobre el demonio.

Pero es necesario observar que en nuestro texto no se trata de una enemistad o victoria cualquiera sobre la serpiente infernal, sino que se trata de *quebrantarle* la cabeza, o sea, de la ruina de su reino (el reino del pecado), y por tanto, de la obra misma de la Redención cumplida solamente por Cristo y por María, por el Redentor y la Corredentora. No puede entenderse, pues, «linaje de mujer», por lo menos en sentido directo y principal, toda la posteridad de Eva. Sino que como Cristo es Cabeza moral de toda la humanidad, y la cabeza dice necesariamente orden a los miembros, por «linaje de la mujer» en sentido *indirecto* y *secundario*, en virtud de dicha conexión o solidaridad, pueden entenderse también los miembros místicos de Cristo, en cuanto que también ellos, en la palestra de la virtud, deben luchar contra el demonio *por la aplicación de la Redención*, obrada por Cristo y por María. Cristo, pues, permanece siempre como el significado no sólo *principalmente, sino también directamente*, por las palabras «linaje de la mujer».

3.ª *sentencia.*—Finalmente, aquellos católicos que sostienen que la mujer del Protoevangelio en sentido literal es María y sólo María, por «linaje de la mujer» entienden simplemente Cristo, el Mesías Redentor, o también, el Redentor *principal y directamente*, y los fieles —sus místicos miembros— indirecta y secundariamente.

Esta sentencia nos parece más atendible por muchas razones. No sólo una vez, en efecto, en la S. Escritura, la expresión «linaje de Abraham» se toma en sentido literal por sólo el Mesías. Así, S. Pablo, en la Carta a los Gálatas, 3, 16: «Abrahae factae sunt promissiones et *semini eius*. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno: Et semini tuo qui est Christus». Y en el capítulo 4, intentando explicar evidentemente las palabras «semen mulieris», escribe: «Misit Deus Filium suum factum *ex muliere*». Han seguido, entre los Padres, esta interpretación individual, S. Justino, S. Ireneo, S. Cipriano, San Epifanio, S. León Magno, el pseudo-Jerónimo, etc. (Cfr. CEUPPENS F., O. P., *De Protoevangelio*, Roma, 1932, p. 66).

Según la doctrina católica, por lo demás, es sabido que nadie, después de la caída de nuestros progenitores, puede obtener la salvación sino por medio de *Cristo Redentor* y de la fe en Él, puesto que «non est in aliquo alio salus». Fué, pues, necesario, o al menos sumamente conveniente, que fuese propuesto al género humano desde su principio este objeto necesario de la fe, el Mesías Redentor, no de un modo indirecto y confuso, sino de un modo directo y claro, esto es, sin mezclarlo ni confundirlo con toda la posteridad de Eva.

¿Entendieron nuestros progenitores el sentido del vaticinio? Con toda pro-

babilidad se puede responder afirmativamente. Estando dirigido, como lo estaba, a su consuelo y confortación, debieron recibir de Dios tales ilustraciones que lo comprendieron en todo su significado, como se confirma también en las diversas tradiciones entre las diversas gentes acerca del futuro Redentor. «Este oráculo divino —escribe Nicolás— colocado sobre la cuna del género humano, fué llevado por él en sus migraciones y en sus dispersiones por la tierra, pero dividido y alterado como él mismo, de modo que no ofrecía ya, fuera del pueblo hebreo, mas que fragmentos de verdad mezclados con fábulas. Sin embargo, en estos fragmentos lo que más se ha conservado es el gran papel otorgado a la mujer que debe traer al mundo al Liberador... Recordemos solamente aquel famoso pasaje de Isis y Osiris de Plutarco, donde después de haber dicho que la serpiente Tifón había trastornado todo por su envidia y malignidad, y llenado de males y de miseria el cielo y la tierra, añade él: Y después fué castigado por ello y la mujer y la hermana de Osiris tomaron venganza extinguiendo y superando su rabia y su furor...» Admiremos, con BOSSUET, este rasgo maravilloso de misericordia: que la promesa de nuestra salvación sea tan antigua como la sentencia de nuestra muerte, y que un mismo día haya sido testigo de la caída de nuestra naturaleza y del restablecimiento de nuestra esperanza (*Serm. pro festiv. Rosar.*), y veamos en esta simultaneidad la ejecución del designio divino que hemos expuesto en el que la caída no es permitida más que para dar lugar a una reparación más gloriosa aun del estado primero, por medio de la *mujer*, que es *María*, en su linaje, que es Jesús. Así, Jesús y María se nos presentan en el paraíso terrestre, entre todas las sombras del pecado y de la muerte, como el despuntar del sol de la gracia y de la vida. María pudo decir con Jesús: «In capite libri scritum est de me» (o. c., p. 65-67).

* * *

DOS PALABRAS ACERCA DE UNA RECIENTE INTERPRETACIÓN MARIOLÓGICA MINIMISTA

Para salvar de alguna manera el sentido mariológico del Protoevangelio, algunos exegetas han querido ver a la Virgen SS., no ya en la «mujer» del Protoevangelio (que sería *solamente Eva*), sino en el «linaje de la mujer», en sentido literal *eminente*, puesto que Ella está estrechísimamente unida al Redentor —significado allí en sentido eminente— en la victoria sobre la serpiente infernal [8].

Es esta una actitud minimista, porque se esfuerza en reducir al mínimo el

(8) Así creen, sustancialmente, ELOÍNO NÁCAR (El *Protoevangelio*, en "Estudios Bíblicos", 1, [1941-42], 477 ss.) el P. GREGORIO CALANDRA, O. F. M. (*Nova Protoevangelii Mariologica interpretatio* en "Antonianum" 26 [1951], 343-366), el P. ANTONIO DEGUGLIELMO, O. F. M. (*Mary in the Protoevangelium*, en "Catholic Biblical Quarterly",

sentido mariológico del Protoevangelio. Hace, en efecto, una verdadera vivisección del v. 15. En el primer miembro del versículo («enemistades pongo entre ti y la mujer») se anuncia la lucha entre las dos partes opuestas (la serpiente con su linaje y la mujer con el suyo), mientras que en el segundo miembro del versículo («él te quebrantará la cabeza y tú te herirás en el calcañar») se predice la victoria de una de las dos partes en lucha sobre la otra, es decir, la victoria del «linaje de la mujer» sobre la serpiente infernal. Esto supuesto, si la Virgen Santísima está asociada (en el segundo miembro) a la victoria de Cristo sobre la serpiente, es evidente que está asociada también (en el primer miembro), a las enemistades, causa de la lucha entre ambas partes; y no estaría asociada a tales «enemistades» si la «mujer» de la que se habla no fuese precisamente María. Se trata, pues, de los mismos personajes protagonistas, tanto en las enemistades, o sea, en la lucha, como en la victoria: María y su Hijo de una parte, y la serpiente infernal con los suyos, de otra. Se sigue, pues, que la Virgen SS. está necesariamente incluida también en el primer miembro del v. 15, es decir, que Ella es la «mujer» del Protoevangelio.

Hay que observar, además, que según la conocida ley hermenéutica, una cosa de por sí oscura se explica por medio de la ulterior determinación de la misma. Ahora bien, el segundo miembro del versículo «Él [el linaje de la mujer] quebrantará tu cabeza y tú [la serpiente] le herirás en el calcañar», determina el resultado final de las «enemistades» expresadas en el primer miembro, o sea, un daño mortal para el demonio (del que no podrá recuperarse) y un daño ligerísimo para el linaje de la mujer (del que presto se recuperará). La profecía se ha realizado solamente en Cristo. Sólo Cristo, pues, es el «linaje de la mujer» del Protoevangelio. El «linaje», en efecto, de que se habla en el Protoevangelio: 1) es «linaje de la mujer; 2) esa «mujer» tiene con el diablo enemistades idénticas a las que con él tiene su «linaje». No se trata, pues, de un «linaje» genérico de la «mujer», sino de un «linaje» bien determinado, esto es, de un «linaje» que tendrá las mismas enemistades que tiene la «mujer». Ahora bien, ninguna mujer fuera de María SS., según se deduce de la revelación, ha tenido con el demonio las mismas enemistades que con él ha tenido Cristo. Se sigue, pues, que la «mujer» del Protoevangelio no es ni puede ser otra que María. El hecho de la Anunciación, además, nos demuestra cómo María SS. había tenido en realidad tales enemistades (de la misma naturaleza que las de Cristo) con el demonio, en oposición a la amistad que con él tuvo Eva.

---

14 [1952], 104-115). FRANCESCO SPADAFORA (*Ancora sul Protovangelo*, en "Divus Thomas" Plac. [1952], 223 ss.).

Contra Calandra ha publicado una vigorosa refutación el P. T. GALLUS, S. J. (*Observationes ad "Novam Protoevangelii Mariologicam interpretationem"*, en "Ephem. Mariol", 2 [1952], 425-437); contra el Prof. Spadafora ha escrito el P. MÁXIMO PEINADOR C. M. F. (*¿Todavía el Protoevangelio?*, en "Ephem. Mariol.", 2 [1952], 438-443). El mismo P. Peinador había refutado ya a Nácar (en "Est. Mar.", vol. VIII, pp. 346 ss.).

la obediencia de María al Ángel de la luz reparó la desobediencia de Eva a Dios sugestionada por el ángel de las tinieblas.

* * *

4) *Riqueza doctrinal del Protoevangelio.*—Esta profecía, o mejor, esta reina de las profecías, puede llamarse una SÍNTESIS LUMINOSA DE TODA LA MARIOLOGÍA y también —observa Billot (l. c.)— «de la sustancia de toda la religión cristiana». Es como el primer símbolo de fe propuesto por Dios desde la aurora del mundo a la humanidad pecadora en las primeras páginas de su historia.

Toda la Mariología desarrollada de un modo orgánico, científico, está basada —como en otra parte hemos demostrado— sobre la singularísima misión de María (su razón de ser) y sus singularísimos privilegios, concedidos por Dios (causa eficiente) al alma y al cuerpo de María (causa formal y material) en orden a la singularísima misión —como medio al fin— a la que estaba destinada *ab aeterno*. Ahora bien, todo ello (singular misión y singulares privilegios) puede encontrarse como en germen en el Protoevangelio.

Encontramos allí, ante todo, la singular misión de María tanto en orden a Dios (Madre de Dios) como en orden al hombre (Madre del hombre). La mujer allí profetizada se nos presenta como *Madre del linaje* (o sea, del Mesías, que es el Hijo de Dios) *y como asociada al Mediador* en las enemistades, esto es, en la lucha y en el triunfo sobre la serpiente infernal, seductora del hombre. La Maternidad divina y la asociación al Redentor en la reconquista del hombre caído bajo el dominio de Satanás son los dos títulos fundamentales de la Realeza de María, y por tanto, su misión de Madre de Dios y de Mediadora del hombre —expresada en el Protoevangelio— resulta una misión esencialmente real.

Pero además de la singular misión de María, encontramos implícitamente en el Protoevangelio los diversos privilegios que le han sido concedidos en atención a su misión. Encontramos la inmunidad de culpa, tanto original como actual, a causa de la profetizada enemistad absoluta y perenne entre Ella y el demonio; la plenitud de gracia, con todo el cortejo de las virtudes y de los dones, puesto que en el orden actual de elevación del hombre al orden sobrenatural no se da inmunidad de culpa sin la presencia de la gracia.

Encontramos allí, además, su perfecta virginidad y su gloriosa Asunción corporal. La perpetua virginidad de María resulta del hecho de que el Redentor prometido en el Protoevangelio es llamado «linaje de la mujer» solamente. Es, pues, una flor brotada de la virginidad de María, mientras que la virginidad de María es, a su vez, una flor en la que se respira el cielo. Además, exenta la Virgen de la culpa original, como se manifiesta en nuestro texto, hubo de estar exenta también de la pena de la misma (especialmente de los

dolores del parto, puesto que fué virginal, o sea, por su virginidad *en el parto)* y del dominio del hombre (por su virginidad *antes y después del parto)* [9].

De las palabras del Protoevangelio se puede también deducir su gloriosa Asunción. Así lo hicieron los Padres mismos del Concilio Vaticano en su carta postulatoria de la solemne definición de la gloriosa Asunción de María, y así lo ha hecho —como veremos— la Bula dogmática *Munificentissimus Deus.*

He aquí, pues, cómo las principales prerrogativas del alma y del cuerpo de María brotan límpidas de la célebre profecía.

Indisolublemente unida a Cristo en el dogma, María SS. lo está y lo debe estar también en el culto. «María, pues —escribe Billot (l. c.)—, en la religión cristiana es enteramente inseparable de Cristo, tanto antes como después de la Encarnación: Antes de la Encarnación, en la esperanza y en la expectación del mundo; y después de la Encarnación, *en el culto y en el amor de la Iglesia;* puesto que sólo por medio de esta pareja inseparable, *la mujer y su linaje,* somos restituídos a las cosas celestiales. De donde concluye finalmente que el *culto* de la Virgen es una *nota negativa* de la verdadera religión cristiana; digo negativa, porque no está necesariamente la Iglesia donde está el culto, pero por lo menos donde no está el culto no está la genuina religión cristiana. No puede, en efecto, ser genuino el cristianismo que trunca el medio establecido por el mismo Dios para nuestra unión a Él, separando el bendito linaje de la mujer, de la mujer misma, y rechazando el orden en el que únicamente queda suelto el antiguo modo con que fuimos ligados al demonio.»

El Protoevangelio, pues, es verdaderamente una admirable síntesis de toda la Mariología y como el núcleo primitivo y fundamental de la misma. Esto justifica nuestra insistencia sobre esa profecía.

2. La Virgen Madre del Emmanuel (*Isaías* 7, 14).

BIBLIOGRAFÍA

Además de los diversos comentarios al libro de Isaías, señalamos los siguientes estudios particulares acerca de la célebre profecía:

Beauquier G., *Le signe de l'Emmanuel,* en "Rev. August", 11 [1908], 529-561).—Boylan, *The sign in Isaias,* 7, 17, en "The Irish theological Quartely", 7 [1912], 203-215.—Burney C. F., *Old Testamen notes:* I. *The sign of Immanuel,* en "The Journal of theol. Studies", 10 [1909] 580-584.—Calès I., *a) Les sens de "Almah" en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques,* en "Rech. de Sc. Rel.", 1 [1910], 161-168; *b) Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel (Isaie* 7, 1-10; 8,11-9,9), en "Rech. de Sc. Rel.", 12 [1922], 169-177; *c) L'avènement d'Emmanuel est-il affirmé prochain dans*

(9) Escribe el pseudo-Agustín: "nec sub viri, id est mariti, potestate fuit, quae integerrimis visceribus de Spiritu Sancto Christum suscepit" (*Serm. de Assumpt.* Cfr. *S. Th.,* III, 30, 2, ad. 3).

Isaías 7, 14?, en "Rech. de Sc. Rel.", 17 [1927], 314-316).—CEUPPENS F., en *De Prophetiis Messianicis in V. T.*, Romae, 1935, pp. 188-225; *De signo Emmanuelis*, "Angelicum", 23 [1946], 53-59.—CHARUE A., *Les Prophéties de l'Emmanuel*, en "Coll. Nam.", 24 [1930], 65-94).—COLERAN J., *Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum*, en "Verbum Dom.", 17 [1937], 306.—COLUNGA A., *El Vaticinio de Emmanuel* (*Is.* 7), en "La Ciencia Tomista", 32 [1925], 345-361.—CONDAMIN A., *Is.* 7, 14, en "Rech. de Sc. Rel.", 13 [1923], 160 ss.—COPPENS J., *La prophétie de la'Almah*, en "Ephem. Theol. Lov.", 28 [1952], 648-678.—CORLUY I., *De Virgine paritura*, Gandavi, 1 [1884], 394-400.—DAVIDSON A. B., *Immanuel*, en "Dict. B. H.", 2 [1899], 454-456.—DE KEULENAER G., *De praedictione conceptionis virginalis Mariae apud Isaiam*, 7, 13-17, en "Collat. Mechl.", 5 [1931], 412-419.—DE MOOR F., *Le chapitre 7° d' Isaie contenant la description prophétique de la naissance d'Immanuel ou de Dieu avec nous*, en "Science Cathol.", [1904] Décembre.—DENNEFELD L., *a) Le "Signe" dans la prophétie d'Emmanuël*, en "Rev. de Sc. Rel.", 17 [1927], 698; *b) Messianisme*, en "D. T. C.", 10 [1929], 1434-1446.—DENIS, *Isaie* 7-8, 10. *Essai d'explication*, en "La Sc. Cath.", aprile 1906.—DE VRIES I., *Signum messianicus vaticinii Isaiae* 7, 13-16, *ex contextu probatur*, en "Verbum Domini", 7 [1927], 342-348; 373-376.—FAITHFUL R. C., *Immanuël*, en "The Expositor", 1920-21.—GRAY G. B., *The virgin birt in relation to the interpretation of Isaiah* 7, 14, en "The Expositor", 1911, 289-308.—FEUILLET A., *Le signe proposé à Acaz et l'Emmanuel, Is.* 7, 10-16, en "Rech. de Sc. Rel.", 30 [1940], 129-151.—GUTHE H., *Zeichen und Weissagung in Jes.* 7, 14-17, en "Welhausenfestschrift", 1914.—HAGHEBAERT B., *La Vierge mère au chapitre VII d'Isaie*, en "Rev. Bibl.", 2 [1893], 381-383.—HUYGHE C., *La Vierge mère*, en "La Sc. Cath.", [1895], 15 febr.—KRAELING E. G., *The Immanuel Prophecy*, en "Journ. Bibl. Litt.", 50 [1931], 277-297.—LAGRANGE M. I., *La Vierge et l'Emmanuel*, en "Rev. Bibl.", 1 [1892], 481-497.—LEMANN A., *La Vierge et l'Emmanuel*, París, 1904.—MANGENOT E., *Emmanuel*, en "Dict. Bibl.", 2, 1732-34.—MURILLO L., "*Emmanuel*" *El Vaticinio* (*Is.* 7, 14-16), en "Est. Bibl.", 4 [1929], 65 s.—PASCUAL B., *Razón del anuncio de la virginidad de la Madre de Emmanuel en Is.* 7, 14, en "Anal. Sacra Tarrac." 7 [1931], 171-196.—REINKE L., *Die Weissagung von der Jungfrau und vom Emmanuël*, Münster, 1939.—TEN BOKUM L., *De Emmanuël bij Isaias* 7, 14-16, en "Nederl. Kathol. Stemmen", 1907, 166-176.—TOBAC E., *La Prophétie de la naissance d'Emmanuel*, en "Dict. Théol. Cath.", 8, 50-66.—VACCARI A., *De signo Emmanuelis Is.* 7, en "Verbum Domini", 17 [1937], 44-75.—VAN DER PLOEG, *De Emmanuel profetieën uit het boek Isaias*, en "Thomistich Tijdschrift", 1933, 356-562.—VAN HOONACKER A., *a) La prophétie relative à la naissance d'Immanuel*, en "Rev. Bibl.", 13 [1904], 213-227; *b) De maagdelijke ontvangenis en de geboorte van den Messias-bij Isaias*, en "Ons Geloof", 7 [1921], 481.

1) *Importancia de esta profecía.*—Después del Protoevangelio, ésta de la Virgen-Madre del Emmanuel es la principal entre las profecías referentes a María, como es una de las principales entre todas las profecías del rey de los profetas, Isaías. Es una profecía, en efecto, que refleja su luz sobre todas las otras profecías, tanto anteriores como posteriores. Presenta, sin embargo, varios aspectos oscuros que procuraremos iluminar lo mejor posible.

2) *Texto y contexto.*—En el año 732-1 antes de Cristo, Acaz, rey de Judá, vió amenazado su reino por Rasín, rey de Damasco (Siria), y por Facea, rey de Israel. Estos dos reyes se habían unido para estrechar el cerco de Jerusalén. Acaz estaba impresionadísimo por ello. Pero Yavé, aunque gravemente ofendido por el rey Acaz, que ponía su confianza más en los hombres que en Él, ordenó al profeta Isaías abordarlo y decirle en su nombre que no temiese nada a los dos reyes, «que avanzan como tizones encendidos», y que debía temer

únicamente ser infiel para con el verdadero Dios. Pero como el rey Acaz permanecía perplejo sobre lo que había de hacer, añade Isaías: «Pide al Señor Dios tuyo una señal [prodigiosa] en el fondo de la tierra o arriba en lo alto.» El rey, queriendo dar a su incredulidad una apariencia de respeto hacia Dios, respondió: «No lo pediré, no tentaré al Señor.» Isaías entonces (7, 14), iluminado de lo alto, fijando la mirada y leyendo en el futuro, proclamó solemnemente: «Oíd, pues, Casa de David: ¿Os parece poco ser molestos a los hombres que queréis ser molestos a mi Dios [con vuestra incredulidad]? He aquí que el Señor os dará Él mismo una señal. *He aquí que una virgen concebirá* [en hebreo: grávida] *y dará a luz* [en hebreo: y dando a luz] *un hijo, y su nombre será Emmanuel* [Dios con nosotros]. Comerá manteca con miel [señal de abundancia] hasta que sepa distinguir entre el bien y el mal [o sea, hasta que haya llegado a la edad de la razón]. Porque antes de que el niño [el Emmanuel] llegue a la edad de la razón [y por tanto, después de no mucho tiempo] será devastada la tierra de los dos reyes que te angustian [10] [los cuales querían devastar la Casa de David]» [11].

Para entender bien, especialmente estos dos últimos versículos, traducidos por nosotros según la exégesis que nos ha parecido más obvia o mejor fundada (Cfr. VACCARI, A., en «Verbum Domini», 17 [1937], 45-49; 75, 81), es necesario exponer dos cosas: La naturaleza de la señal ofrecida y quienes sean el Emmanuel y la 'Almah' de la que se habla.

3) *Naturaleza de la «señal» ofrecida por el Señor a Acaz.*—Para comprender la *naturaleza de la señal* ofrecida es necesario distinguir bien el doble objeto de la profecía, como aparece de todo el contexto, es decir: Un objeto *principal* y absoluto (esto es, la *conservación* de una dinastía davídica), y otro *secundario* y condicionado (la *prosperidad* de la estirpe davídica). En efecto: la inmediata extinción de la estirpe davídica era el principal intento de los dos reyes enemigos, Rasín y Facea (*IV Reyes*, 16, 5), y era también el principal temor del rey Acaz. Contra este temor de Acaz, el profeta, en nombre de Dios, *absolutamente* proclama: «¡Esto no sucederá!» (v. 7), puesto que como «la cabeza de Siria es Damasco, y la cabeza de Damasco es Rasín»; como «la cabeza de Efraín es Samaria y la cabeza de Samaria es el hijo de Romelía», o sea, Facea, así la cabeza de Judá es y debe permanecer Jerusalén, y la cabeza de Jerusalén la estirpe davídica, según la solemne promesa de Dios (*II Sam.* 7, 12-16; *Ps.* 89 [88], 19-37).

Además de la conservación de la estirpe davídica, Dios había prometido también la *prosperidad* de la misma, pero de *modo condicionado*. Dice el pro-

(10) La Vulgata dice: "Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel. Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum."

(11) Cosa que realizó poco después Teglatpileser IV, rey de los Asirios (2 Reyes, 16, 5-20).

feta: «Si no confiáis [en Dios], no permaneceréis» en aquella paz y prosperidad que Dios os ha prometido (v. 9). El Emmanuel, pues, que nacería milagrosamente de la virgen, sería *signo* de la próxima liberación de los enemigos, liberación que habría debido verificarse en el término de dos o tres años, respecto al objeto *primario* y *absoluto* de la profecía (esto es, respecto a la *conservación* de la Casa davídica), no respecto al *objeto secundario* y condicionado (esto es, la *prosperidad temporal* de la estirpe davídica), puesto que no había tenido confianza en Dios y en sus promesas, y había recurrido a la ayuda de los asirios, o sea, de los extranjeros, antes que a Dios. La *señal* que Dios promete dar a la familia de David es una señal de *salvación* y de *felicidad*, como lo han interpretado todos los exegetas, tanto cristianos como judíos, hasta la mitad aproximadamente del siglo XIX, y como se puede deducir también del nombre mismo de *Emmanuel* (= Dios con nosotros). Consiguientemente, cuando se dice que el Emmanuel, cuando haya llegado a la edad de la discreción, se habrá alimentado de manteca con miel, con ello se da una señal de abundancia y de *prosperidad*, puesto que el alimentarse de manteca con miel, según el modo de hablar de la S. Escritura, es siempre señal de prosperidad y de abundancia.

Esto supuesto, dos cosas quedan determinadas: 1) la *conservación de la Casa de David* (contra el inicuo propósito de los dos reyes enemigos), porque de aquella Casa debía nacer *milagrosamente* (signo *extraordinario* dado por Dios) el Mesías; 2) el *término* de la *liberación* de la Casa de David, puesto que antes que el niño prodigioso llegue a la edad de la discreción (y por tanto, antes de mucho tiempo) habría sido devastada la tierra de los dos reyes que querían aniquilar la Casa de David.

4) *Quiénes son el «Emmanuel» y la «'Almah'».*—Determinada con suficiente claridad la *naturaleza del signo* ofrecido al rey Acaz, o mejor, a la familia de David, es necesario entender bien quiénes sean el *Emmanuel* y la *'Almah'*, de quienes se habla en la profecía.

Pueden distinguirse, para mayor claridad, tres clases de interpretaciones, a saber: 1) interpretaciones que excluyen todo sentido mesiánico (acatólica); 2) interpretaciones que admiten un sentido mesiánico *típico* (católica); 3) interpretación que admite un sentido mesiánico *literal* (católica).

1) Interpretaciones que excluyen todo sentido *mesiánico*. Son principalmente tres, las tres acatólicas.

a) La *primera interpretación* sostiene que Emmanuel, de quien se habla, es el rey *Ezequías*, hijo de Acaz, y la *'Almah'*, la esposa de Acaz. Así creían los hebreos del tiempo de los Padres (como nos lo atestigua S. Jerónimo), y así creen en nuestros días los acatólicos Maspero, Lagarde, Curdy, etc.

San Jerónimo rechaza esta extraña interpretación, ridiculizando a los ju-

días y demostrando cómo Ezequías, cuando Isaías pronunció su oráculo, es decir, en el año 1 del reinado de Acaz, tenía ya nueve años de edad.

Repugna, pues, pensar que Isaías, durante el reinado de Acaz, haya predicho la concepción, el nacimiento de Ezequías.

b) La *segunda interpretación* sostiene que el *Emmanuel* es *el hijo de Isaías*, y que la *'Almah'* es, o la esposa de Isaías, que es llamada profetisa (8, 9), o una joven que en el tiempo de la profecía estaba desposada con Isaías. Así lo defienden los judíos (Ibu Ezra, Iarhi), lo mismo que Grozio, Hitz, Olzhausen, entre los protestantes.

Pero cabe preguntar: ¿Cómo el hijo de Isaías habría podido ser llamado Dominador, Rey de paz, más aún, Rey y Salvador de Judá?

c) La *tercera interpretación* defiende que el *Emmanuel* es un niño cualquiera indeterminado, y la *'Almah'* una mujer núbil indeterminada, puesto que el intento del profeta es sólo predecir la inminencia de la liberación y de la salvación, es decir: de la opresión a la liberación transcurrirá tanto tiempo como de la concepción de una mujer cualquiera hasta la edad de la discreción de ese hijo. Así opinan Kuenen, Smith, Marti y en general los radicales.

Pero también se puede justamente observar que el profeta no habla de modo condicionado, sino de *modo absoluto;* no se tiene en cuenta en esa interpretación lo que de tal niño (bien determinado) se dice en el capítulo siguiente (cap. 8, 8 ss.). Es, por tanto, una interpretación inconciliable con el contexto. Justamente, pues, el Sumo Pontífice Pío VI, en el Breve *Divina*, del 20 de septiembre de 1779 (*Enchir. Bibl.*, n. 59), condenó la sentencia que excluye todo sentido mesiánico de esta profecía.

2) Interpretaciones que admiten el sentido mesiánico *típico*.

Algunos, desde el tiempo de S. Jerónimo (*In. Is.*; PL. 24, 112), sostuvieron que el *Emmanuel* era hijo de Isaías en cuanto *tipo del Señor*, y que la *'Almah'* era la mujer de Isaías en cuanto *tipo de María*. Han seguido esa opinión entre los católicos Riccardo Simón, Lamy, Bossuet, Calmet, Le-Hir, etc.

Se puede, sin embargo, observar: *a*) este significado típico se afirma gratuitamente, y de ninguna manera puede ser demostrado ni con la S. Escritura ni con la Tradición; *b*) falta el fundamento mismo para ese sentido. El tipo (en aquello precisamente en lo que es tipo) debe representar al antitipo. Esto supuesto, ¿cómo podría una virgen desposada, que concibe de modo natural, representar una virgen que concibe de modo sobrenatural?

3) Interpretación que admite el sentido mesiánico *literal*.

Según esta interpretación —que nos parece la única verdadera— el *Emmanuel* en sentido literal es el Mesías y la *'Almah'* la Virgen SS. Esta interpretación es hoy común entre los católicos, apoyada por fortísimos argumentos

de Escritura, por la unánime interpretación de los Padres y por el mismo contexto de la profecía.

Tal interpretación es confirmada en primer lugar por la *S. Escritura*, especialmente por S. Mateo (1, 18-25), que explícitamente afirma que dicho vaticinio de Isaías se ha verificado en la concepción virginal de María [12]. Isaías, pues, predice que Jesús, el Mesías, nacería de una Virgen, salva la flor de la virginidad. Consiguientemente, el *Emmanuel* es Cristo y la *'Almah'* es la Virgen. Se tiene, pues, un sentido *literal profético*, y no un sentido típico, ni menos aún, acomodaticio.

Los racionalistas se esfuerzan por interpretar las palabras de S. Mateo en el sentido de *un cumplimiento fortuito* en la Virgen SS. de lo que Isaías había dicho de otra persona. Tal interpretación, en efecto, se opone abiertamente tanto al *texto* como a la *intención* del Evangelista. Esto es tan evidente que el mismo Trauss no tuvo dificultad en ser contado entre los que rechazan a esos exegetas (Cfr. *Vie de Jésus*, París, 1853, p. I, p. 196).

La interpretación mesiánico-literal, finalmente, es confirmada por el *contexto mismo de toda la profecía*. En efecto:

a) La tierra de Judá en el Antiguo Testamento es llamada constantemente *tierra de Yavé* y no tierra del rey. Ahora bien, esta misma tierra de Judá es llamada también *tierra de Emmanuel* (8, 8), cosa inverosímil (como concede el mismo Marti) si el Emmanuel no fuese el mismo Mesías. En vano, pues, algunos, para huir la fuerza de esta observación, afirman que el texto hebreo está alterado en ese pasaje, porque no hay indicio alguno de tal alteración ni en los manuscritos ni en las versiones.

b) El *Emmanuel*, además, es presentado en Isaías como prenda de la salvación presente y como futuro salvador del pueblo (8, 8-10). Ahora bien, este oficio de Salvador conviene al Mesías y sólo a Él, según se desprende de la S. Escritura. Consiguientemente, si el Emmanuel en sentido literal es el Mesías, la *'Almah'* es en sentido literal su madre, María. Dos cosas, pues, se profetizan de ella en Isaías: a) *su virginidad*, lo mismo en la concepción que en el parto del Mesías, y por tanto, su maternidad virginal [13]; b) *su divina Ma-*

(12) Nótese estas palabras: "hoc autem totum factum est ut adimpleretur..."

(13) Esto se deduce del término *'Almah'* usado por el profeta. Según los católicos el término *'Almah'* significaba una *joven virgen*, mientras que el término *bethulah* significa una virgen de cualquier edad. Los acatólicos, en cambio, por *'Almah'* (de la raíz *alam* — núbil, madura) entienden una *mujer joven*, lo mismo recientemente desposada, que soltera. Contra tal aserción están: *a*) *el uso bíblico*, o sea los pasajes paralelos (seis, a saber: Gen. 24, 43; Est. 2, 8; Ps. 67, 26; Cant. 1, 2; 6. 7; Prov. 30. 19) en los cuales el término *'Almah'* se emplea por *virgen; b*) la fuerza del término *'Almah'* en todas las lenguas semíticas; *c*) la interpretación del término *'Almah'* en las principales versiones (griega de los 70, siríaca Peschitto, y Vulgata latina); *d*) *el contexto*. Isaías, en efecto, propone solemnemente una *señal*; pero "¿qué señal—escribía Orígenes contra Celso—que una joven no virgen dé a luz?" (*C. Celsum*, 38; PG. 11, 728). Es cosa tan clara que el mismo Calvino no dudó en escribir: "Es evidente que Isaías

ternidad, puesto que el Emmanuel predicho, como se desprende claramente del contexto, no sólo es hombre (puesto que nace de una mujer), sino es también Dios.

3. La vara de la raíz de Jessé (*Isaías* 11, 1).

BIBLIOGRAFÍA

Además de los diversos comentarios al libro de Isaías, son dignos de atención los siguientes escritos:

Calès I., *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel*, en "Rech. de Sc. Rel.", 13 (1922), 169-177.—Ceuppens F., en *De Prophetiis Messianicis in Antiquo Testamento*, Romae, 1935, pp. 246-274.—Corluy I., *De Radice Iesse*, en "Specil. Dogm. Bibl.", Gandavi, 1 (1884), 433-441.—Dennefeld, *Messianisme*, en "D. T. C.), 10, 1441-1443.—Hermann I., *Der Messias aus Davids Geschlecht*, en "Zeitschr. für. wiss. Theol.", t. 51, 260-268.—Tobac E., *La prophétie du rejeton de Jesse*, en "D. T. C.", 8, 525-538.

1) *Importancia de esta profecía.*—Esta profecía desarrolla y completa la precedente de la Virgen Madre del Emmanuel, de tal modo que constituye con ella un todo. De aquí su particular importancia.

2) *Texto y contexto.*—Assur, que había sido el instrumento de Yavé para castigar justamente al pueblo de Israel, engreído de su victoria está decidido a aniquilar —contra la voluntad de Dios— al pueblo de Israel. Pero Dios, que por razón de Mesías quiere que el resto del pueblo de Israel permanezca, decreta la perdición y la humillación de Assur. Esta ruina infligida a los asirios era tipo de la que el Mesías había de infligir al poder del infierno. Por esto el Profeta, pasando del tipo al antitipo, muestra una vara que brota del humilde tronco de la familia de David, a la cual se le infunden en toda su plenitud los dones del Espíritu Santo para que funde un reino de justicia, y, vencidos los enemigos, crezca y florezca como señal de salvación para todas las gentes. He aquí el texto: «*Brotará una vara de la raíz de Jessé y una flor* [en hebreo: un vástago] *se levantará de su raíz* [en hebreo: del tronco cortado]. *Y el Espíritu del Señor reposará sobre Él:* Espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, etc.» [14].

---

pretendía hablar de una virgen que debía concebir, no según las leyes de la naturaleza, sino por gracia del Espíritu Santo" (*In Is., h. l*). También el protestante Rosenmüller no tuvo dificultad en escribir: "Las mismas palabras muestran que Isaías al hablar así, entendía una *virgen que daba a luz* (*Scholia in V. T.*, Lipsiae, 1835, p. 123).

Los términos "grávida" y "que da a luz", del texto hebraico, son formas *adjetivales* que no cambian el estado del sujeto a que se refieren; como cuando se dice: "una virgen alta y gruesa". Otros (Driver, von Orelli, etc.), contreñidos por la evidencia, conceden por lo menos que Isaías *en la concepción* y *en el nacimiento* del Emmanuel había visto algo de admirable, de arcano, de inexplicable.

(14) La Vulgata: "Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet. Et requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, et replebit eum spiritus timoris Domini."

3) *¿Qué debe entenderse por «raíz de Jessé»?*—Según los intérpretes acatólicos, debe entenderse *Ezequías* rey de Judá (así Mosèhakkohen, Aben-Ezra, Grozio y algunos racionalistas); o bien *Zorobabel*, príncipe y jefe de los cautivos que volvieron de Babilonia a Palestina (así en tiempo de Teodoreto algunos Rabinos, y algunos acatólicos de hoy).

Estas dos interpretaciones acatólicas no están en lo cierto. Por «raíz de Jessé» no puede entenderse ni Ezequías ni Zorobabel. No se puede entender, ante todo, *Ezequías*, porque este vaticinio predice una cosa *futura*, mientras que Ezequías en aquel tiempo había nacido y reinaba hacía algunos años, según se deduce de Is. 10, 11. Además, lo que se dice de la vara sólo con mucha violencia es aplicable a Ezequías. Mucho menos puede entenderse por «raíz de Jessé» *Zorobabel*, porque todo el contexto se revela contra esta interpretación. La cualidad asignada al rey de este vaticinio no conviene en absoluto a Zorobabel. Y la familia de David, en aquel tiempo, no era un tronco cortado.

Descartada esta interpretación acatólica que excluye del vaticinio todo sentido mesiánico, es necesario admitir la interpretación de los católicos que sostiene la mesianidad del vaticinio. El Profeta se sirve de palabras tomadas en sentido translaticio; pero es bastante fácil reducirlas a un significado propio. En efecto: *a*) en la misma perícopa nos indica claramente qué es la raíz, a saber, Isaí o Jessé, padre de David; *b*) del mismo contexto aparece evidente que Isaías habla del origen del Mesías, es decir, de aquel mismo de quien antes había hablado (7, 14; 9, 6-7), o sea, del Mesías. Consiguientemente, el *sentido explícito propio* del vaticinio es éste: «El Hijo [esto es, el Emmanuel, el Mesías] surgirá de la estirpe de Jessé».

Esta interpretación es confirmada por argumentos tanto *extrínsecos*, es decir, por la interpretación común lo mismo judaica (como nos atestigua San Jerónimo) que cristiana (Cfr. CEUPPENS, o. c., p. 271), como *intrínsecos*, o sea, por las características atribuídas al descrito en el vaticinio, que no pueden convenir a otro que al Mesías. Así, ¿quién jamás entre los hombres, con sólo la señal de su voluntad ha sujetado o podrá nunca sujetar a todos sus enemigos? El sentido *explícito*, pues, de la profecía es el origen del Mesías de la familia de Jessé, o sea, de la *raíz de David* (*Apoc.* 5, 5).

4) *¿Cómo está allí significada María?*—Pero además de este sentido *explícito*, la interpretación católica admite también un sentido *implícito y formal* (no virtual), viendo significada allí a la Virgen SS. Tal es la interpretación de S. Jerónimo y generalmente de los Padres. El P. Passaglia (*De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*, vol. I, pp. 588-599), cita casi una cincuentena de testimonios de Padres favorables a esta interpretación, contra unos diez opuestos.

Y con razón. No se puede excluir el significado de la madre del concepto

colectivo de la *raíz de Jessé*. Sabemos, en efecto, por el mismo Isaías (7, 14) que el Mesías habría tomado carne humana *de madre* (no de otro modo: por ejemplo, como Eva de Adán) y *milagrosamente*, esto es, sin el principio activo humano. El origen, pues, del Mesías de la estirpe de Jessé, se funda *solamente sobre la madre*, y por tanto para el Mesías la «raíz de Jessé» es *sólo la madre*, hasta la cual se extiende esa raíz por línea masculina. En aquella perícopa, pues, *implícitamente*, en el sentido ya explicado, está contenido el significado de la Madre del Mesías, o sea, de María SS.

Puede preguntarse ulteriormente: ¿Ese significado implícito es *formal* o *virtual*? Creemos que *formal*, puesto que no excede los límites y la fuerza de los términos de la perícopa, presupuesta, sin embargo, la revelación del origen del Mesías *de sólo Madre*, sin padre. En efecto, el término *surgirá* debe ser explicado por nosotros según el modo de origen que Dios nos ha revelado. Por tanto, el significado de la madre está *formalmente* incluído tanto en el término *surgirá* como en el término *raíz*, en cuanto que la *raíz*, en su significado pleno, se extiende hasta María.

Interpretando, pues, en sentido mariológico este vaticinio de Isaías, los exegetas católicos no han hecho más que *explicitar* lo que está contenido en la perícopa de modo *implícito* y *formal*.

4. LA QUE DARÁ A LUZ EN BELÉN (*Miqueas* 5, 2-3).

BIBLIOGRAFÍA

Además de los comentarios al libro de Miqueas merecen destacarse los siguientes trabajos:

CEUPPENS F., en *De prophetiis Messianicis in Ant. Test.*, Romae, 1935, pp. 340-357.—COURLY I., Spicil. Dogm. Bibl., *De ortu Christi in Bethlehem*, Gandavi, 1 (1884), 442-446.—PROTIN S., *La Vierge Mère chez Michée* (5, 2), en "Rev. August.", 15 (1910), 589-592.

1) *Importancia de esa profecía.*—Esta profecía de Miqueas puede decirse paralela a la de Isaías, su antepasado, sobre la *Virgen-Madre* del Emmanuel. Ella determina la circunstancia de lugar del parto virginal predicho por Isaías. De aquí su singular importancia.

2) *Texto y contexto.*—Miqueas, después de haber anunciado en los tres capítulos precedentes los castigos divinos motivados por la infidelidad a Yavé, en los capítulos IV y V formula promesas gloriosísimas para Judá, es decir, la perfecta victoria de Judá, por medio del Dominador o Salvador que nacerá en Belén y conducirá su pueblo a la máxima gloria.

He aquí el texto de la profecía: «*Y tú, oh Belén Efrata*, pequeña entre las ciudades de Judá: *de ti surgirá el que será el Dominador en Israel*, y su salida

desde el principio, desde los días de la eternidad. Por esto [o sea, por razón de la venida del Dominador profetizado] el castigo del pueblo de Israel durará hasta el tiempo en el que *la que deberá dar a luz, dará a luz:* y el resto de sus hermanos se volverá al pueblo de Israel» [15].

También aquí es necesario preguntarse: ¿quién es el *Dominador* de Israel y *la que dará a luz?*

3) *Quién es «el Dominador» profetizado.*—Comencemos por la primera pregunta: ¿Quién es el *Dominador de Israel* anunciado en el vaticinio?

Según algunos judíos (a los que se adhiere Grozio), el Dominador sería *Zorobabel,* por las siguientes razones: *a*) porque Zorobabel fué dominador en Israel; *b*) su nacimiento fué desde el principio, puesto que comenzó la vuelta del cautiverio; *c*) condujo al Señor, o sea, al Santuario del Señor, las reliquias de sus hermanos; y *d*) en algún sentido salió de Belén porque fué de la estirpe de David.

Pero tal sentencia no se puede admitir, no sólo porque Zorobabel no nació en Belén sino en Babilonia, sino porque su salida no fué desde los días de la eternidad, ni siquiera de tiempo remotísimo.

Según algunos racionalistas, el Dominador sería un personaje *ideal,* no *real.*

Pero a esta sentencia se opone la constante interpretación hebrea de un Mesías o Dominador *real.* Por lo demás, ¿cómo podría explicarse el nacimiento en Belén, esto es, en un lugar *real,* de un Dominador *ideal?*

Descartadas estas dos interpretaciones acatólicas, es necesario admitir con los católicos que el Dominador de Israel de quien se habla en el vaticinio, es el *Mesías.* Esto resulta, ante todo, de la unánime tradición judía, según aparece de la respuesta dada a Herodes por los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo cuando fueron interrogados acerca del lugar del nacimiento del Mesías (Mt. 2, 5). Esta misma interpretación mesiánica la encontramos en el Talmud, td. Pesachim, folio 51, c. 1, y Nedarim, folio 39, c. 2.

Esto resulta, en segundo lugar, de la unánime tradición cristiana según todos los Padres y escritores, si se exceptúa Teodoro de Mopsuestia, condenado por el Papa Vigilio.

También los argumentos internos apoyan esa interpretación. Las características descritas en este vaticinio por la S. Escritura no se atribuyen sino al Mesías. Por ejemplo, la salida desde el principio, desde los días de la eternidad; su poder se extiende a toda la tierra: son cualidades que sólo convienen al Mesías.

---

(15) La Vulgata: "Et tu Bethlehem Ephrata parvulus es in millibus Iuda: ext-mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus aeterni tatis. Propter hoc dabit eos usque ad tempus in quo parturiens pariet, et reliquiae fratrum eius convertentur ad filios Israel."

4) *Quién es la que dará a luz.*—Establecido quién sea el *Dominador* de quien se habla en el vaticinio, pasemos ahora a determinar quién sea *la que dará a luz.* Hay sobre ello tres sentencias.

Según Teodoro de Mopsuestia, sería la *hija de Sión.* Pero esto no puede sostenerse por el simple hecho de que nunca presentaron los profetas a la *hija de Sión* como madre que da a luz al Mesías (Cfr. KNABENBAUER, *In parvos prophetas,* t. I, pp. 444 s.).

Según Teodoreto y S. Jerónimo (quien, sin embargo, admite también la tercera interpretación que expondremos en seguida) la que dará a luz sería la *gentilidad,* que bajo el Mesías da a Dios hijos. En sentido, pues, sería: «Y soportará que los judíos permanezcan en su tierra hasta que la gentilidad dé a luz...» Y se aduce como argumento el pasaje de Isaías: «Alégrate, oh *estéril,* que no das a luz, etc.» (Is. 54, 1).

Pero tampoco esta sentencia puede sostenerse, porque: *a*) tal sentido es poco obvio; *b*) si así fuese, el profeta habría debido escribir: «Hasta que la *estéril* (no «la que ha de dar a luz...» dé a luz; *c*) si así fuese, se desvirtuaría el vínculo entre el Mesías que debe nacer y el parto que augura la liberación.

Con razón, pues, es, según otros, la Virgen SS., Madre del Mesías, «la que dará a luz». Así opinan Eusebio, Cirilo y tantos óptimos intérpretes, sin excluir algunos racionalistas. Esto se deduce del evidente *paralelismo* con el vaticinio de Isaías (7, 14) de la Virgen-Madre del Emmanuel y *del contexto* mismo de la profecía. Habiendo hablado poco antes el Profeta del Dominador, o sea, del Mesías que había de nacer, es obvio que celebre su nacimiento; tanto más, que inmediatamente después habla de los hermanos del Mesías.

5. LA MUJER QUE HABRÍA CIRCUNDADO AL HOMBRE (*Jeremías,* 31, 22).

BIBLIOGRAFÍA

Además de los comentarios al libro de Jeremías, pueden consultarse con fruto los siguientes estudios:

BRASSAC A., *La prophétie "mulier circundabit virum" est-elle messianique?,* en "Rev. Prat. Ap.", 28 (1919), 696-698.—CUPPENS F., en *De prophetiis messianicis in V. T.,* 428-433.—CLOSEN G. E., *"Femina circumdabit virum",* en "Verbum Domini", 15 (1936), 295-304.—CONDAMIN A., *Le texte de Jérémie,* 31, 22, *est-il messianique?,* en "Rev. Bibl.", 6 (1897), 397, 396-404.—TOBAC E., *Paulisper explana verba Ieremiae* 31, 21, 22, en "Vie Diocésaine", Malines (1910), pp. 66-69.

1) *Texto y contexto.*—También Jeremías parece señalar a la augusta Madre del Redentor. Él anuncia la conversión, el retorno y la restauración mesiánica del reino septentrional de Efraim. En el v. 21 invita a la hija de Israel a volver a su patria caminando por la misma vía por la que había sido depor-

da un día al destierro. Y prosigue: «Vuelve, oh Virgen de Israel, vuelve a tu ciudad. ¿Hasta cuándo te desharás en las delicias, oh hija vagabunda? [en el texto hebreo: andarás vagando acá y allá, oh hija rebelde?»].

Para estimular al pueblo a volver a su patria aduce el siguiente motivo: «Porque el Señor ha creado una cosa nueva sobre la tierra: *una mujer circundará a un varón*» [16].

2) *Variedad de interpretaciones.*—¿Cuál es el sentido de esta oscura profecía? Se han propuesto muchos. Reinke (a. 1853) contaba quince interpretaciones diversas. A las cuales (quizá porque le parecían todavía pocas) añade él mismo otras. Por eso Duhm no ha dudado en escribir: «Nadie ha llegado a conocer qué significan estas palabras» (*Das Buch Jeremia,* Tubingen u. Leipzig 1901 (K H K), 251). La dificultad consiste principalmente en determinar quién sea la *mujer* de quien se habla en el vaticinio. Surge una triple sentencia fundamental. Según algunos, *la mujer* sería *una mujer cualquiera,* en general. Esta sentencia ha sido propuesta bajo múltiples formas. Primera forma: «La mujer protegerá al varón». Segunda forma: «La mujer deseará al hombre». Tercera forma: «La mujer se cambiará en hombre». La primera de estas tres formas no puede sostenerse, porque sería ridículo el motivo por el cual se exhorta al pueblo al retorno. Las otras dos formas no pueden sostenerse tampoco, porque el verbo hebreo *sobeb* no se usa nunca en sentido de «desear» o de «mudarse».

Según otros, la *mujer* de la que se habla es el pueblo de Israel y el varón es Yavé. El sentido sería, pues: «Israel con todo afecto abrazará a Yavé» (así Keil, Cheyne); o bien: «Israel hará que el Señor se vuelva de nuevo a Israel» (así Naeg); o bien: «Una débil mujer, la Iglesia de Dios, protegerá la tierra con sus hombres fuertes» (Orelli); o bien: «El pueblo, por su parte, lo hará todo para conciliarse el amor de Dios, su divino Esposo»; o bien: «La mujer vuelve a su esposo» (Condamín); o bien: «El pueblo de Israel volverá a Yavé su esposo, y lo circundará con su amor» (Ceuppens).

Esta interpretación, en sus varias formas, es preferida a todas las demás por algunos intérpretes, especialmente recientes. Está ciertamente en armonía con el contexto. En efecto: *a*) inmediatamente antes (v. 21) el pueblo de Israel es comparado a una mujer: «vuelve, oh Virgen de Israel, etc.»; *b*) salva el sentido mesiánico del vaticinio. Le es también muy favorable la versión siríaca que tiene: «la mujer amará con afecto a su esposo».

No obstante, esa interpretación no parece que pueda sostenerse por muchas razones: *a*) no se explica bien cómo Israel no haya sido llamado nunca *femina* (nombre del sexo) en vez de *mujer; b*) ¿cómo la vuelta de Israel a Dios puede

(16) La Vulgata: "Usquequo deliciis dissolveris, filia vaga? Quia creavit Dominus novum super terram: Femina circumdabit virum."

llamarse algo nuevo, inaudito, una nueva creación...? ¿Cómo pueden decirse esas palabras «de la conversión del pueblo de Israel infiel a Yavé, su Dios, en el tiempo mesiánico» (Ceuppens), si precisamente en el tiempo mesiánico Israel rechazó al Mesías, y por tanto, a su Dios, y se alejó de Él?; *c*) admitida tal interpretación, tendríamos una cierta discontinuidad, una cierta inconexión en las expresiones, esto es: «Vuelve, oh Virgen de Israel, porque Israel amará al Señor, o se convertirá al Señor».

Según otros intérpretes, finalmente, la mujer de la que se habla es *María*, en el sentido de que Ella —como explicó S. Jerónimo— sin obra de varón circundó al Hombre-Dios en su seno (*In Ier.*, PL. 24, 880-881). Se trataría, pues, de la Encarnación del Verbo en el seno virginal de María. Consiguientemente, el sentido de toda la perícopa sería: «Retornen los esclavos desterrados a la propia patria, porque en aquella tierra, ya consagrada a Yavé por medio del templo, verán cosas maravillosas. Allí, en efecto, el Mesías será concebido virginalmente, allí se concluirá la nueva alianza con Yavé». Dan esta interpretación, además de S. Jerónimo, S. Bernardo, Sto. Tomás, S. Buenaventura, Maldonado, Sáa, A. Lapide, Estio, Menocchio, Tirino, Loch, Mayer, Scholz, Meignan, Knabenbauer, Fillion, Reischl, Andt, Herme, etc. [17].

3) *Fundamentos para una interpretación mariana.*—Esta interpretación —escribe Knabenbauer— armoniza perfectamente con el texto, con el contexto y con los lugares paralelos.

a) Armoniza con el *texto*, o sea, *con las palabras;* puesto que una mujer que lleva en el seno al Mesías (que poco antes ha sido llamado *fuerte* por el mismo Jeremías, hombre del *pueblo elegido*, 30, 21) es indudablemente en un sentido sumamente obvio «la *femina* que circunda al hombre».

b) Armoniza en segundo lugar esa interpretación *con el contexto;* porque (como exige el contexto de la profecía) es eminentemente mesiánica, y la obra verdaderamente *divina* preanunciada por el Profeta (la concepción del Mesías en el seno de una mujer) es el máximo beneficio, y por tanto, era *una razón eficacísima* para hacer volver al pueblo de Israel a su tierra.

---

(17) Algunos exegetas, lo mismo antiguos que recientes, afirman que la interpretación *mariológica* de esta profecía es *conforme al unánime consentimiento de los Padres.* Y traen en apoyo de su aserción los textos de tres Padres griegos (S. Justino, S. Atanasio y S. Sofronio) y de cinco Padres latinos (S. Cipriano, S. Agustín, S. Jerónimo, S. Gregorio M., y S. Ildefonso de Toledo). Pero es un deber observar que los textos de tales Padres son apócrifos, exceptuados los de S. Atanasio (que se limita a referir la versión de Áquila, sin decir nada de su valor) y de S. Jerónimo (Cfr. CONDAMIN en "Rev. Bibl.", 6 [1897], 369-404). Sólo S. Jerónimo, por tanto, entre los Padres, puede aducirse como favorable a la interpretación mariológica. Se debe notar, además, que las versiones siríaca, griega de los 70, vetus latina, S. Efrén, etc., dan a la profecía de Jeremías un sentido muy diverso.

c) Armoniza, en tercer lugar, esa interpretación con *los lugares paralelos*, es decir, con la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre del Emmanuel y con la profecía de Miqueas sobre la que dará a luz. No raramente, en efecto, Jeremías se hace eco de profecías anteriores. Ahora bien, Isaías predijo la Virgen-Madre del Emmanuel como *signo* de la liberación de los enemigos; Miqueas predijo *el tiempo* en el que habría de ser dado a luz el Dominador como término de la calamidad y de la miseria. También Jeremías, pues, predijo la mujer que habría llevado en su seno al Mesías como término de la opresión, a fin de que el pueblo de Israel volviese a la región en la que le sería conferido por Dios aquel supremo beneficio. A la luz, pues, de Isaías y de Miqueas, la profecía de Jeremías aparece más clara y determinada. Podríamos, pues, con toda razón concluir con Fillion: «Cuando una interpretación da un sentido simplicísimo y naturalísimo, todas las demás interpretaciones son arbitrarias» (*La Sainte Bible*, V, 644, 3.ª ed.) [18].

6. La Esposa del Cantar de los Cantares.

No pocos exegetas ven designada singularmente en la Esposa del Cantar de los Cantares (o sea, del cántico por antonomasia) a la Virgen SS., y esto explicaría de modo ampliamente satisfactorio el gran uso que de tal libro hace la Iglesia en la liturgia mariana.

1) *Variedad de interpretaciones.*—Para comprender bien de qué modo es designada la Virgen SS. en el Cantar de los Cantares, es necesario echar una rápida mirada a las diversas interpretaciones que se han propuesto para ese libro. Se reducen a tres, a saber: *interpretación* en sentido *literal propio*, o sea, *naturalista*, histórica; interpretación en sentido *típico*, o sea, *mixta*, e interpretación en sentido literal *metafórico*, o sea, *alegórica*.

---

(18) Recientemente el P. G. E. Closen, S. J., ha propuesto una nueva interpretación mariológica (Cfr. "Verbum Domini" [1936], 295-304). El sentido de las palabras de Jeremías—según él—, sería éste: "Dios creará algo nuevo sobre la tierra: la mujer proveerá al hombre". Es el hombre ordinariamente el que provee a la mujer. Aquí, en cambio—¡cosa singular, nueva!—, es la mujer la que provee al hombre (tomado en sentido colectivo). Esta interpretación—según el P. Closen—está garantizada por la *filología* y por el *contexto*. Se explica, en efecto, "la sorprendente oposición entre la mujer y el varón, en que lo que antes era propio del hombre respecto a la mujer, ahora es propio de la mujer respecto al hombre. El contexto, pues, trata próximamente de la restauración y de la vuelta de Israel del destierro, cosa que con mucha frecuencia en el A. T. es *tipo* de la restauración mesiánica". El anuncio profético: "la mujer proveerá al hombre" ha llegado a la plenitud de su cumplimiento en el inefable misterio de la *Maternidad de María* para con el Cristo total, es decir, con respecto al Cristo físico y al Cristo místico.

Según la interpretación *naturalista*, o sea, histórica, el Cantar de los Cantares ha de entenderse en sentido *literal propio*. Queda así reducido a un poema profano, amatorio, con algún fin moral (por ejemplo, inculcar la santidad y la fidelidad conyugal, o también la monogamia). Esta interpretación naturalista, nacida desde tiempos de Cristo entre algunos judíos, fué propugnada por Teodoro de Mopsuestia († 428) y por algunos herejes. Hoy prevalece también entre los acatólicos. Pero tal interpretación es desconocida por toda la tradición exegética, tanto judía como cristiana, y como tal fué condenada por el Concilio Ecuménico V (Constantinopolitano II) en el 553, como irreverente para el libro inspirado y nociva para las buenas costumbres. Se debe admitir, pues, en el Cantar de los Cantares un sentido superior, o sea, un sentido espiritual. ¿Cuál? ¿El *figurado* (metafórico) o el *típico?* No están de acuerdo entre sí los intérpretes, algunos de los cuales siguen la interpretación *típica* o *mixta* y otros la interpretación *alegórica*.

Según la interpretación *típica* o *mixta*, las palabras del Cantar deben tomarse en doble sentido, a saber: En sentido *literal propio* se celebra el amor de Salomón hacia la reina su esposa (esto es, la hija de Faraón o Abisag Sunamita); en *sentido típico* (pretendido por Dios), el amor natural de Salomón a su esposa habría sido elevado por Dios a significar (típicamente) el amor entre Dios y la Iglesia su esposa.

Esta interpretación, propuesta por Honorio de Autún (s. XV), fué aprobada y propugnada por Bossuet, Calmet, y, en nuestros días, ha sido abrazado, aunque con bastantes cautelas, por Petit, Hontheim, Zapletal y por el Padre A. Miller.

Aunque esa interpretación no haya sido condenada por la Iglesia, no parece demasiado sostenible por muchas razones: *a*) porque es poco conforme con la tradición, tanto judía como cristiana; *b*) porque ese sentido típico se afirma gratuitamente, sin que conste por la Escritura ni por la tradición; *c*) porque no salva por completo la santidad del libro, admitiendo que el hagiógrafo se ha dejado llevar a describir el amor profano con colores bastante vivos; *d*) porque muchas cosas que se leen en el Cantar no pueden entenderse en sentido literal, tanto porque no se compaginaría bien entre sí, como porque no pueden conciliarse con las costumbres orientales.

Descartada, pues, la interpretación naturalista y la interpretación típica, sólo queda la interpretación *alegórica*.

Según esta interpretación, las palabras del Cantar deben tomarse en sentido literal *impropio*, o sea, figurado. Se tendría así una *metáfora continuada*, es decir, una alegoría en la que bajo la figura del amor natural entre el esposo y la esposa, se trasluce el amor religioso y sobrenatural entre Dios y los hombres en general, o sea, entre Dios y la Iglesia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Esta interpretación se funda en toda la tradición exegética judía, y sobre la común interpretación de todos los católicos desde Hipólito Romano y Orígenes hasta nuestros días. Se funda, además, sobre la doctrina y sobre el uso del Antiguo Testamento, en el que no raras veces la unión de Dios con el pueblo hebreo es representada bajo la figura del vínculo conyugal (Cfr. *Oseas*, 2, 16-20; *Isaías*, 54, 5 ss., etc.).

2) *Las bases de la interpretación mariana.*—A esta interpretación alegórica se subordinan lógicamente otras dos interpretaciones: *la mística* (que expresa la unión de Dios con el alma fiel) y la *mariana* (que expresa la unión de Dios con María, miembro singularísimo del cuerpo místico de Cristo, y por tanto, singularmente amada por Él). En la interpretación alegórica, pues, bajo el nombre de *Esposa* se entienden cuatro diversos elementos: *la Sinagoga, la Iglesia, el alma fiel y María.* Estos cuatro elementos, sin embargo, aunque distintos, no son del todo opuestos; están más bien íntimamente e indisolublemente unidos entre sí, de manera que ninguno de ellos puede ser excluído del objeto *total* expresado por el término *Esposa*, porque tal objeto consta necesariamente de esos cuatro elementos. En efecto: la *Iglesia* no es más que la continuación y el complemento de la *Sinagoga*, cuya unión con Dios fué también figura de la unión (más perfecta) de Cristo con la Iglesia. Pero la *Iglesia*, en concreto, consta de muchos miembros, o sea, de *almas* fieles, entre las cuales sobresale de un modo enteramente singular *María*, de modo que lo que universalmente se dice de todas en conjunto, se dice también *particularmente* de cada uno, y de modo muy especial de María [19]. Para tener, pues, una plena exposición del Cantar, el exegeta debe atender a ese su objeto *adecuado*, según los diversos elementos de que consta: lo que conviene a uno no conviene a otro. Por ejemplo, el v. 2 del cap. 2: «Como el lirio entre las espinas, así mi amiga entre las jóvenes», se puede aplicar a los cuatro elementos, o sea, a la Sinagoga, a la Iglesia, al alma fiel y a María.

El primero en proponer una interpretación alegórica *mariológica* del Cantar de los Cantares parece haber sido Roberto de Deutz, en la obra *In Canticum de Incarnatione Domini libri septem* (PL. 168, 839-962). Antes de él, en efecto, hay solamente entre los Padres interpretaciones parciales, o sea,

(19) Gráficamente: el Esposo es Dios, la Esposa es

en sentido total		*en sentido parcial*	
la Iglesia		cada uno de los fieles de que consta la Iglesia	
de modo inicial: la Sinagoga	de modo perfecto: la Iglesia	común: todo fiel	singular: María SS.

pasajes aplicados a María. Después de Roberto de Deutz interpretaron mariológicamente el Cantar de los Cantares el Card. Juan Algrino (PL. 206, 21-859), Felipe de Harveng (PL. 203, 181-490), Alán de Lille (PL. 210, 51-110), Iremberto, Dionisio el Cartujo, De Nigro, Del Río, Nigidio, Bessón, De Escobar y Mendoza, A. Lapide, Miguel Ghislieri, el Card. Lépicier, etc.

En el Cantar, pues, mariológicamente interpretado, está maravillosamente descrito el singular amor de Dios a María y de María a Dios. Se pinta, además, con vivos colores la inefable belleza, tanto física como moral, de María.

Capítulo III

PROFECÍAS INDIRECTAS [1]

Preliminares

1. Figuras y símbolos de María.

Las profecías indirectas están constituídas por *figuras* y por *símbolos* de María. Expongamos sólo los principales:

Principales figuras de María fueron: 1) Eva, 2) Sara, 3) Rebeca, 4) Raquel, 5) María, hermana de Moisés, 6) Rut, 7) Ana, madre de Samuel, 8) Ester, 9) Judit, 10) Débora, 11) Jael, 12) Noemi, 13) Abigail, 14) Abisag Sunamita, 15) Betsabé.

Principales símbolos de María fueron: 1) El Paraíso terrestre; 2) El Arca de Noé); 3) La paloma con el ramo de olivo; 4) El arco íris; 5) La escala de Jacob; 6) La zarza ardiente; 7) El arca de la Alianza; 8) El candelabro de oro; 9) La vara de Moisés; 10) La vara de Aarón; 11) El vellocino de Gedeón; 12) La nube de Isaías; 13) La torre de David; 14) El templo de Salomón; 15) El trono de Salomón [2].

---

(1) Cfr. Carizzi T., *La Madre di Dio nell'Antico Testamento*, vol. 5, Carreto Sannita, 1933-1938.

(2) Hemos escogido quince figuras y quince símbolos marianos—entre los principales—por razones de orden práctico, es decir, para ofrecer a los fieles y predicadores un amplio plan o guía para un *mes mariano*. Las figuras y los símbolos marianos, en efecto, ofrecen sintetizados de la manera más vaga, todos los diversos puntos de la doctrina sobre la Virgen SS.

2. Base escriturística y criterio para discernirlos.

Para conocer con *certeza* qué personas o cosas del A. T. hayau sido destinadas por Dios a significar otras del N. T., basta uno de los tres criterios siguientes, sólidamente probados: 1) La *S. Escritura* del N. T. (que nos garantiza qué personas o cosas del A. T. han sido reconocidas por Cristo y por los Apóstoles o por los hagiógrafos, como figuras o tipos del Nuevo); 2) La *constante tradición* de la Iglesia (atestiguada por los Padres); 3) El uso antiquísimo de la *liturgia* de la Iglesia (que nos atestigua su pensamiento) en los casos en que puede aplicarse el conocido principio: «la norma del orar es norma del creer» [3].

Puestos estos criterios fundamentales, ninguna persona (a excepción de Eva) o cosa del Antiguo Testamento, puede llamarse con *certeza* figura o tipo de María SS., porque con ninguno de dichos tres criterios puede probarse sólidamente tal cosa. En ningún lugar, en efecto, del Nuevo Testamento, se pone en relieve una figura o un tipo de María SS. Además, para ninguna persona (a excepción de Eva) ni cosa del Antiguo Testamento puede invocarse la *constante tradición* de la Iglesia atestiguada por los Padres. Se encuentran, sí, en este o en aquel Padre algunas figuras y tipos de María SS., pero no se puede hablar de *tradición constante* si se exceptúa a Eva, figura de María, en el mismo sentido en que Adán fué figura de Cristo (*Rom.* 5, 14). Así, S. Efrén Siro vió varios tipos de María en la «vara» depositada en el Arca (Cfr. Ricciotti, *Inni alla Vergine*, Roma, 1925, p. 23), en la «vid» (l. c., p. 13), en la «nave» (l. c., p. 15), en la «piedra del Horeb» (l. c., p. 17, 6), en la «zarza ardiente» (l. c., p. 66), en la «tierra» de la que fué formado Adán (l. c., p. 66), etcétera. Así, Hesiquio de Jerusalén vió un tipo de María en la «zarza ardiente», en el «Arca de la santificación del Señor», en la «puerta cerrada» vista por Ezequiel, etc. (Cfr. PG. 93, 1464 s.); S. Ambrosio vió otras figuras de María en Eva, Sara, María hermana de Moisés, y otros tantos tipos en la «nube ligera», en la «columna de nube», en el «arca», en el «huerto», etcé-

(3) Estos tres criterios han sido subrayados por dos recientes documentos pontificios: la *Carta de la Pontificia Comisión Bíblica* al Episcopado Italiano, y en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de S. S. Pío XII. En la primera se lee: "El sentido espiritual o típico, además de fundarse en el sentido literal, debe probarse, bien *por el uso de Nuestro Señor, de los Apóstoles o de los escritores inspirados, bien por el uso tradicional de los Santos Padres y de la Iglesia, especialmente en la sagrada liturgia*, porque lex orandi, lex credendi". Y en la segunda: "Deus enim solummodo spiritualem hanc significationem et novisse potuit, et nobis revelare. Iamvero eiusmodi sensum in Sanctis Evangeliis nobis indicat, nosque edocet divinus ipse Servator; hunc etiam, Magistri exemplum imitati, Apostoli loquendo scribendoque profitentur; hunc perpetuo tradita ab Ecclesia doctrina ostendit; hunc denique antiquissimus liturgiae usus declarat, ubicumque rite adhiberi potest illud pronuntiatum: Lex praecandi, lex credendi est".

tera (Cfr. ROSCHINI G., *Mariologia*, ed. 2, vol. I, p. 131). Dígase otro tanto de S. Máximo de Turín, S. Román el Cantor, S. Germán, S. Andrés de Creta, S. Juan Damasceno, etc.

Todavía más difícil es la aplicación del criterio de la liturgia. Hay, en efecto, en ella varias personas y cosas del A. T. presentadas como figuras o tipos de María SS. (por ej., Judit, Ester, etc.; la «zarza ardiente», etc.); pero no se puede reivindicar en su favor el uso antiquísimo de la liturgia de la Iglesia, porque podría tratarse de pura acomodación con valor meramente ilustrativo.

Aunque por estos motivos haya que excluir la *certeza*, no puede excluirse, sin embargo, una sólida *probabilidad* en favor de algunas figuras y tipos marianos. Se sabe, en efecto, que el A. T. es, en bloque, figura del N. T. (*I Cor.* 10, 11). Esto supuesto, una real semejanza entre el tipo y el antitipo basta por sí misma para concluir con *sólida probabilidad* que no pocas personas o cosas del A. T. han sido figuras o tipos de María SS. Pero —repetimos— no se pasa de la probabilidad, y no se llega, por tanto, a la *certeza*, o por lo menos a una certeza suficiente, capaz de dar al tipo o figura una fuerza *probativa* además de ilustrativa.

ART. 1.—LAS PRINCIPALES FIGURAS DE MARÍA

1. EVA (*Gén.* 2, 21-23).

La primera mujer, Eva, fué también la primera figura de la mujer por antonomasia, María. Su historia es bien conocida. No así su cualidad de figura de María. Veamos, pues, rápidamente una y otra, la figura y la figurada.

1) *La figura.*

Eva (hebr. *hwah*) fué creada por Dios después del primer hombre. «No está bien —dijo Dios— que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él» (*Gén.*, 2, 18). Buscó antes una tal criatura entre todos los animales creados, pero ninguno se encontró apto para ser compañía y ayuda adecuada al hombre. Entonces Dios la formó directamente. Infundió un profundo sueño en Adán y le quitó una de las costillas, o sea, de los huesos próximos al corazón, y con ella «formó una mujer y la presentó al hombre» (2, 22). Entonces el hombre prorrumpió en esta exclamación llena de admiración: «Esta vez, sí, es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Ésta se llamará *'issâh* (= mujer), porque fué tomada del *is* (= varón). Por eso el hombre (*is*) dejará su padre y su madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne» (2, 23-24).

La mujer, instigada por la serpiente, transgredió y movió a Adán a transgredir el precepto de Dios referente al uso de los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal; y Dios la expulsó, junto con Adán, del jardín del Edén. Fué después de la culpa cuando Adán dió a su mujer el nombre de Eva, «madre de todos los vivientes» (3, 20), de la raíz *hayah* (= vivere).

Ha observado justamente Papini: «La historia del Antiguo Testamento comienza con una madre, Eva. La del Nuevo Testamento, con otra madre: María. La "madre de los vivientes" y la madre terrena del "Dios viviente". Eva engendró a Abel, que fué muerto por su hermano; María engendró a Jesús, que fué muerto por sus hermanos. Entre estas dos madres —la cooperadora de la culpa y la cooperadora del rescate— se desarrolla el drama humano y divino que va desde la luz de la Creación hasta el esplendor de la Ascensión» (*Vergine Madre figlia del tuo Figlio*, Roma, Atlante, 1952, p. 502).

La figurada.

Que Eva haya sido de alguna manera figura de María, es una verdad admitida por los primeros Padres y escritores de la Iglesia, como S. Justino, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, S. Metodio, etc. No son pocos los puntos de contacto o de semejanza entre Eva y María.

Eva fué la primera, en orden de tiempo, entre todas las mujeres. Y María fué la primera en orden de dignidad, la «bendita entre todas las mujeres».

Eva salió de las manos del Creador toda hermosa, sin mancha de culpa o de imperfección física ni moral, adornada de dones naturales, preternaturales y sobrenaturales. Un rayo del divino rostro resplandecía sobre el suyo, de manera que Adán, al verla, quedó lleno de admiración. También María —y sólo Ella— salió toda hermosa, toda pura de las manos del Creador, que en previsión de los méritos de su divino Hijo la preservó de la culpa original. También María fué colmada de dones naturales (alma y cuerpo perfectísimos), preternaturales (los compatibles con su misión de Corredentora del género humano, es decir, integridad) y sobrenaturales (gracia santificante, virtudes teologales y morales, dones del Espíritu Santo, etc.).

Eva fué creada por Dios de una costilla de Adán, tomada de junto al corazón. También María tuvo por virtud de su divino Hijo, nuevo Adán, todo lo que poseyó de grande y de bueno.

Eva fué creada y dada por Dios a Adán como compañera como ayuda adecuada y semejante a él. También María fué dada a Cristo, nuevo Adán, como compañera, como ayuda adecuada y semejante a Él, para la regeneración y educación sobrenatural de todos los miembros del género humano. Y fué semejante a Cristo en todo: en la predestinación, en la justificación y en la glorificación; en el orden de la naturaleza, de la gracia y de la gloria.

Eva, hablando con el ángel de las tinieblas, que se le apareció bajo la forma de serpiente, consintió en la prevaricación y causó la ruina de todo el género humano. María, en cambio, hablando con el Ángel de la luz, consintió en la reparación del género humano y lo salvó. María, en esto, fué lo contrario de Eva. Eva dió al hombre el fruto de muerte, María le dió el fruto de vida. Eva fué mediadora de muerte; María fué mediadora de vida. Eva fué «la madre de todos los vivientes» a la vida de la naturaleza. María fué «la Madre de todos los vivientes» a la vida incomparablemente superior de la gracia.

2. SARA (*Gén.*, 17, 16-19; 18, 10-14).

1) *La figura.*

Sara (en hebreo *Sarah*, = Princesa) fué esposa de Abraham, padre del pueblo escogido. Era también, al mismo tiempo, hermana de Abraham por parte de padre, pero no por parte de madre. Abraham la llevó consigo a la tierra de Canaán y después a Egipto, donde se refugió por causa del hambre. Allí la presentó no como su esposa, sino como su hermana, para evitar que a causa de su belleza le fuese arrebatada y él fuese asesinado. Fué, en efecto, raptada y llevada al Faraón, el cual, sin embargo, apenas supo por ilustración divina que era esposa de Abraham, se la restituyó. Veinte años más tarde, siempre a causa de su belleza, Sara corrió el mismo peligro en Gerara; pero apenas el rey Abimelec supo sobrenaturalmente que era esposa de Abraham, se la restituyó, reprochándole el haberle ocultado la verdad.

Sara, siendo estéril, había dicho ella misma a Abraham que tomase como esposa a su sierva Agar para tener de ella descendencia. Abraham la tomó y tuvo de ella un hijo, Ismael. Pero un día el Señor habló a Abraham y le dijo: No temas, Abraham, soy Yo, tu protector, y tu merced será grandísima. Y dijo Abraham: «Señor Dios, ¿qué me darás Tú? Yo moriré sin hijos, y este Eliecer de Damasco, hijo del procurador de mi casa [me sucederá]». Y añadió: «No me has dado descendencia y mi heredero será un siervo nacido en mi casa.» Pero el Señor le respondió en seguida: «No será éste tu heredero, sino uno engendrado por ti mismo será el heredero.» Después lo condujo a la intemperie y le dijo: «Mira al cielo y cuenta las estrellas, si puedes.» Y añadió: «Así será tu descendencia.» Creyó Abraham y le fué imputado a justicia.

Entre tanto a Abraham, a los noventa y nueve años, se le apareció el Señor y le dijo: Yo soy Dios Omnipotente, *camina en mi presencia y sé perfecto.* Pondré un pacto entre tú y Yo y multiplicaré sobre toda medida tu descendencia. Abraham se postró en adoración. Y Dios le dijo: Soy Yo; y mi alianza es contigo, y serás padre de muchas naciones. Tu nombre no será ya

Abraham (padre excelso); te llamarás *Abraham* (padre de una multitud), porque te he constituído padre de muchos pueblos. Te haré crecer extraordinariamente, han de salir de ti muchas naciones y de ti nacerán Reyes. Entre Mí y tú y tu descendencia en sus generaciones haré, con alianza sempiterna, pacto de ser tu Dios y el de tu descendencia. Dijo todavía Dios a Abraham: Observa mi pacto y también tu descendencia después de ti en sus generaciones. Y he aquí mi pacto que custodiaréis tú y tus descendientes: todo varón entre vosotros será circuncidado; circuncidaréis vuestra carne en señal de alianza entre Mí y vosotros...; quedará en vuestra carne esta señal de mi pacto como alianza eterna... Y dijo todavía el Señor a Abraham: Tu mujer, *Sarai*, no se llamará ya Sarai, sino *Sara. Yo la bendeciré, y de ella te daré un hijo que bendeciré; él se convertirá en un pueblo, y reyes de pueblos descenderán de él.*

Cayó Abraham rostro en tierra, y sonrió diciendo entre sí: ¿Le nacerá acaso un hijo a un hombre de cien años, y Sara, de noventa, dará a luz? Y dijo Dios: Sara, tu mujer, te dará un hijo, que llamarás Isaac (júbilo). Estableceré un pacto de alianza sempiterna con él y con su descendencia después de él.

Y todavía otra vez se apareció el Señor a Abraham mientras estaba Sara en la tienda, y le dijo: Pasará otro año y Sara, tu mujer, tendrá entonces un hijo ya en vida. Oyéndolo Sara sonrió, dentro de la tienda, diciendo: Ahora que soy vieja, decrépita, ¿cómo podré concebir? Y Dios dijo a Abraham: ¿Por qué Sara se ha reído diciendo: dará a luz la vieja? ¿Acaso hay para Dios alguna cosa difícil?

Sara murió a los ciento veinte años, en Hebrón, y fué sepultada en la caverna de Macpelah, que fué comprada para servirle de tumba. Isaías hace alusión a Sara como madre del pueblo elegido (*Is.*, 51, 2). San Pedro alaba su sumisión al esposo (*I. Pt.*, 3, 6).

Tal es la figura. Veamos ahora la figurada.

2) *La figurada.*

También con Sara tiene María SS. varios puntos de contacto.

Sara estuvo dotada de una rara belleza. También María fué singularmente hermosa física y moralmente.

Sara, no obstante su esterilidad, tuvo prodigiosamente un hijo: Isaac, figura de Cristo. María, no obstante su integérrima virginidad, tuvo prodigiosamente un hijo: Jesucristo, a quien concibió por obra del Espíritu Santo. En Él fueron realmente benditas todas las naciones de la tierra.

Sara, por haber dado a luz a Isaac, padre de Jacob, mereció ser saludada como «madre del pueblo escogido». María, por haber dado a luz a Jesús, Salvador del mundo, mereció ser saludada como verdadera madre espiritual de

todos los hombres (Cfr. S. AMBROSIO, *De instit. virg.*, 33; PL. 16, 313 B.).

Sara tuvo de Dios el nombre de «princesa», conforme a las palabras dichas a Abraham: «Tu mujer no se llamará ya Sarai, sino Sara (= princesa). Y María, a causa de su Maternidad divina, fué Princesa, Reina de la tierra y del cielo.

3. REBECA (*Gén.*, 24, 12-15).

1) *La figura.*

Rebeca (en hebreo, *Ribqâh*) fué hija de Bathuel Siro, de Mesopotamia, hermana de Labán y después esposa de Isaac. He aquí cómo cuenta el sagrado texto el matrimonio de Rebeca con Isaac: Abraham era viejo y de edad avanzada y el Señor le había bendecido en todo, y dijo al siervo más antiguo de su casa, que tenía el gobierno de todo lo suyo: Pon tu mano en mi costado, a fin de que yo te haga jurar por el Señor, Dios del cielo y de la tierra, que no darás por mujer a mi hijo ninguna de las hijas de los Cananeos, entre los cuales habito; sino que irás a mi tierra, a la de mis padres, y de allí tomarás una mujer para mi hijo Isaac. El siervo respondió: ¿Si la mujer no quiere venir conmigo a este país, he de llevar a tu hijo al lugar de donde tú eres? Y Abraham replicó: Guárdate de llevar allá a mi hijo. El Señor Dios del cielo, que me sacó de la casa de mi padre y de la tierra en que yo nací y que me habló y me juró diciendo: Yo daré a tu estirpe esta tierra, Él mandará su Ángel delante de ti y tú tomarás de allí una mujer para mi hijo... El siervo tomó diez camellos de los rebaños de su dueño y partió llevando consigo sus presentes; y poniéndose en viaje fué a Mesopotamia a la ciudad de Nacor. Y haciendo descansar a los camellos fuera de la ciudad, junto a un pozo de agua, a la caída de la tarde, a la hora a que las mujeres solían acudir para sacar agua, dijo: Oh Señor, Dios de mi amo Abraham, dame hoy, te ruego, un feliz encuentro y sé propicio a mi amo Abraham. Heme aquí próximo a esta fuente de agua, y las hijas de los habitantes de esta ciudad vendrán a sacar agua. La muchacha, pues, a quien yo diga: dame tu cántaro para que yo beba, y ella me responda: bebe, y también daré de beber a tus camellos, ésa es la que Tú has preparado a tu siervo Isaac; y en esto conoceré que Tú has sido propicio a mi amo.

No había terminado todavía de decir entre sí estas palabras, cuando Rebeca, hija de Batuel, hijo de Melca, mujer de Nacor, hermano de Abraham, se acercaba llevando una hidria. *Era una joven agradable, y virgen bellísima, y que no había conocido varón;* había venido a la fuente, había llenado el cántaro y se iba a marchar. El siervo salió a su encuentro y le dijo: dame de beber un poco de agua de tu cántaro. Ella respondió: bebe, señor mío. E in-

mediatamente se puso el cántaro en el brazo y le dió de beber. Y cuando hubo bebido, añadió: Sacaré también agua para los camellos para que beban todos. Y dejando el cántaro en el abrevadero corrió nuevamente al pozo para sacar más agua, y dió de ella a todos los camellos. El siervo la contemplaba en silencio, queriendo saber si el Señor había bendecido su viaje.

Y después que los camellos hubieron bebido, él sacó dos pendientes de oro que pesaban dos siclos y dos brazaletes que pesaban diez siclos. Y le dijo: ¿De quién eres hija? ¿Hay en casa de tu padre sitio para albergarme? Ella respondió: Soy hija de Batuel, hijo de Melca, dado por ésta a Nacor. Y añadió: Paja y heno hay muchísimo en mi casa, y mucho espacio para albergarse.

El hombre se inclinó entonces y adoró al Señor, diciendo: Bendito sea el Señor, Dios de mi amo Abraham, que no ha dejado de ser misericordioso y veraz para con mi amo y que por camino derecho me ha conducido a la casa del hermano de mi amo.

Corrió, pues, la muchacha y contó en casa de su madre todo lo que había oído, y su hermano Labán se dirigió a la fuente para llamar a aquel hombre, y le dijo: Ven, oh bendito del Señor; ¿por qué estás fuera? He preparado la casa y el sitio para los camellos. Y le hizo entrar en la casa, descargó los camellos, les dió paja y heno y trajo agua para lavar los pies a él y a los hombres que con él habían venido.

Eliezer refirió después todas las circunstancias providenciales que habían acompañado el afortunado encuentro con Rebeca, y añadió: Ahora, pues, si queréis hacer bondad y lealtad para con mi amo, hacédmelo saber; y si pensáis de otra manera, decídmelo igualmente, para que yo me dirija a la derecha o a la izquierda. Pero Labán y Batuel respondieron: *el Señor ha hablado: no podemos decir otra cosa fuera de lo que a Él le agrada.* Ahí tienes a Rebeca ante ti; tómala y parte, y que sea esposa del hijo de tu amo, como el Señor ha dicho. El siervo de Abraham, habiendo oído esto, se postró en tierra y adoró al Señor.

Y sacando vasos de plata y de oro y vestidos los dió a Rebeca, e hizo también regalos a sus hermanos y a su madre. Y preparado el convite, comieron y bebieron y pasaron allí la noche. Al rayar el día, Eliezer se dió prisa a volver a su amo, mientras la familia de Batuel quería detenerlo todavía algunos días, junto con Rebeca. Entonces se pensó interrogar a ésta y conocer cuál fuese su voluntad: Preguntemos a la muchacha y sepamos cuál es su deseo. La llamaron, pues, y una vez venida le preguntaron: ¿Quieres tú ir con este hombre? Y ella respondió: ¡Sí! La dejaron, pues, partir junto con su nodriza, el siervo de Abraham y su comitiva, diciendo: *Ojalá crezcas mil y mil generaciones y tu progenie posea las puertas de sus enemigos...*

Y he aquí que en el preciso momento Isaac paseaba por el camino que conduce al pozo llamado «pozo del que vive y ve», y levantando los ojos vió

a lo lejos venir los camellos. También Rebeca, viendo a Isaac, descendió del camello y dijo al siervo: ¿Quién es el hombre que viene a nuestro encuentro a través del campo? Y él respondió: Es mi amo. Y ella tomó en seguida el velo y se cubrió (porque era costumbre de la desposada presentarse velada a su esposo). Y el siervo contó a Isaac todo lo que había hecho. Y él la llevó al interior del pabellón de Sara, su madre, y la tomó por mujer; y «el amor que le tuvo fué tal, que endulzó el dolor que sentía por la muerte de su madre». La Escritura cuenta después la muerte de Abraham, a la edad de ciento setenta y cinco años, y cómo Dios bendijo a Isaac su hijo, que habitaba junto al pozo del que vive y ve.

Isaac elevó plegarias al Señor por su esposa, porque era estéril; y Él las escuchó e hizo que Rebeca concibiese. Pero los niños morían en su seno, y ella dijo: Si había de sucederme esto, ¿para qué concebir? Y fué a consultar al Señor, que respondió y dijo: Dos naciones hay en tu seno y dos pueblos se separarán al salir de tu seno, y un pueblo vencerá al otro y el mayor servirá al menor. Cuando llegó el tiempo del parto, se encontraron en su seno dos gemelos. El que salió primero era rojo y velludo como una pellica, y se le puso por nombre Esaú. El otro que salió después sujetaba con la mano el pie del hermano, y por eso ella le llamó Jacob (= suplantador) (*Gén.*, 24-25).

Los dos gemelos crecieron y se manifestaron de opuestos caracteres. Esaú era vivaz, colérico, dado a la caza; Jacob tranquilo, retirado, pacífico, dado al pastoreo y a la guarda de los ganados. Y sucedió que un día Esaú, volviendo de la caza cansado y hambriento, vió a Jacob que había preparado un sabroso plato de lentejas y se lo pidió con insistencia. Pero Jacob, que debía tener tanta hambre como él: Cédeme la primogenitura —respondió prontamente— y te lo daré. Y de qué me sirve —dijo Esaú— este derecho de primogenitura, si entretanto muero de hambre? Y sin más, con juramento, cedió la primogenitura a Jacob.

Al derecho de primogenitura se le concedía en aquel tiempo, por varias razones, una extraordinaria importancia; ante todo, porque el primogénito tenía doble parte en la sucesión (*Deut.*, 21, 17); en segundo lugar, porque era considerado como cabeza y señor de sus hermanos (*Gén.*, 27, 29); en tercer lugar, porque el padre, al morir, daba al primogénito una bendición especial.

Y sucedió que Isaac, llegado a la edad de ciento treinta y siete años y estando ciego, dijo un día a Esaú: Vé a cazar y prepárame un plato de caza, aderezado como tú sabes que a mí me agrada, para que yo lo coma y te bendiga antes de morir. Oyó Rebeca esas palabras y se las contó en seguida a Jacob, al que sentía particular afecto, y le dijo: Hijo mío, vete al rebaño y tráeme dos buenos cabritos para que yo haga con ellos un plato sabroso a tu padre para que al comerlo pueda bendecirte antes de morir. Pero Jacob le dijo: Tú sabes que mi hermano es velludo; si, pues, mi padre me toca y cae

en la cuenta de que soy yo y no él, se disgustará. Pero la madre replicó: Anda, hijo, haz lo que te he dicho.

Jacob fué, trajo los cabritos que fueron bien preparados por Rebeca, y después ésta hizo vestir a Jacob los vestidos de Esaú, le cubrió las manos y el cuello con las pieles mismas de los cabritos y le envió a su padre para que comiese el sabroso plato. Jacob se presentó al anciano ciego y le dijo: Padre mío. E Isaac: ¿Quién eres tú, hijo mío? Y Jacob: Yo soy Esaú, tu primogénito. Siéntate, pues, y come para que me bendigas. Pero Isaac, sorprendido: ¿Cómo has podido hacerlo tan pronto? Acércate para que te toque. Y después exclamó: La voz es de Jacob, pero las manos son de Esaú; ¿eres tú entonces mi hijo primogénito? Y Jacob: Lo soy.

Isaac entonces comió el sabroso plato y después, besando a su hijo, apenas sintió el perfume, como de un campo en flor, que salía de sus vestidos, bendiciéndolo dijo: He aquí a mi hijo que exhala un olor semejante al de un campo que el Señor ha colmado con sus bendiciones. Que Dios te dé el rocío del cielo y la grosura de la tierra, abundancia de trigo y de vino. Sírvante los pueblos y que las tribus se te sometan; sé tú el señor de tus hermanos y los hijos de tu madre se postren ante ti. Sea maldito el que te maldiga, y el que te bendiga sea colmado de bendiciones.

Pero poco después, mientras Jacob salía, llegó Esaú, que llevando el plato de caza ya preparada: Levántate, padre —dijo— y come, para que me bendigas. E Isaac: ¿Y quién eres tú? Soy Esaú, tu primogénito. Se estremeció Isaac, lleno de estupor, y dijo: ¿Quién es, pues, el que me ha traído antes la caza que yo he comido? Yo le he dado mi bendición, y él será bendito. Oído lo cual, Esaú prorrumpió en un bramido, y consternado dijo: Padre mío, dame tu bendición también a mí; con razón mi hermano se llama Jacob (que significa *suplantador*), porque es la segunda vez que me ha suplantado; antes me quitó el derecho de primogenitura, y ahora ha arrebatado la bendición que me correspondía. Y dijo a su padre: ¿No tendrás tú una bendición también para mí? E Isaac respondió resueltamente: Yo le he constituído a él tu señor, yo he sujetado a su dominio a todos sus hermanos, le he constituído en la posesión del trigo y del vino; ¿qué me queda para ti? Y Esaú: Yo te conjuro —dijo llorando— que me des también a mí una bendición. Conmovido entonces Isaac, exclamó: En la grosura de la tierra y en el rocío del cielo será tu bendición. Vivirás de la espada, servirás a tu hermano, pero vendrá el tiempo en que tú te sacudirás su yugo de la cerviz y te desatarás de él.

Y desde aquel día Esaú guardó un vivo rencor a su hermano y se hizo su implacable perseguidor.

2) *La figurada.*

Los autores medievales (Ricardo de S. Lorenzo, S. Buenaventura, S. Alber-

to Magno, S. Antonino, etc.) y aun posteriores, como Sto. Tomás de Villanueva, encuentran varios puntos de semejanza entre Rebeca y María (Cfr. MARRACCI, *Polyanthea Mariana*, Colonia, 1717, pp. 569-571).

Rebeca era una muchacha «sobremanera agradable, virgen bellísima». Otro tanto hay que decir de María.

A Rebeca le fué enviado Eliezer desde la tierra prometida, siervo y mensajero de Abraham para obtener su consentimiento y ser esposa de Isaac. A María le fué enviado desde el cielo el Ángel Gabriel, siervo y mensajero del Rey de Reyes, y obtener su consentimiento para la Encarnación del Verbo.

Rebeca dió de beber a Eliezer, siervo de Abraham, y a sus camellos. María, no menos cortés y bondadosa, ofreció a todos los justos, y también a los pecadores, representados por los camellos, las aguas de la divina gracia; Ella es el acueducto a través del cual pasan todas las gracias que brotan de Cristo como de la fuente.

Rebeca, con una providencia enteramente especial, fué preordenada y dispuesta para esposa de Isaac y madre de Jacob. María, con una providencia no menos especial, fué preordenada y preparada como esposa de José y Madre de Cristo.

En Rebeca se cumplió admirablemente el augurio de sus hermanos: «Crezcas en mil y mil generaciones y posea tu progenie las puertas de sus enemigos». Otro tanto, más aún, se puede decir de María.

Rebeca engendró a Jacob, que suplantó a Esaú el primogénito y fué heredero de las divinas promesas. María engendró a Jesús, fuente de gracia y de bendición, que suplantó al demonio y fué heredero de la gloria del cielo.

Rebeca indujo a su hijo Jacob a cubrirse con los vestidos de Esaú para obtener así la bendición de su padre, para sí mismo y para todos sus descendientes. María, con el consentimiento dado al Ángel, indujo al Verbo de Dios a revestirse de la naturaleza humana tomando sobre sí nuestras iniquidades y a presentarse con ellas al Eterno Padre para obtener la eterna bendición [4].

4. RAQUEL (*Gén.*, 29, 18).

1) *La figura.*

Narra la S. Escritura que Esaú odió a Jacob por la bendición con que el padre le había bendecido, y dijo en su corazón: Vendrán los días de luto de mi padre y mataré a mi hermano Jacob. Habiéndolo sabido Rebeca, mandó llamar a su hijo Jacob y le dijo: He aquí que Esaú, tu hermano, amenaza matarte. Por tanto, hijo mío, escúchame: Huye pronto a casa de Labán, mi

(4) Cfr. la ingeniosísima aplicación que de este acto de Rebeca hace el Santo de Montfort (*Tratado*... n. 183-212) a los elegidos y a los réprobos.

hermano, en Harán; y estarás con él un tiempo hasta que se calme el furor de tu hermano.

E Isaac llamó a Jacob, le bendijo y le dió esta orden: No tomes por mujer a una de la estirpe de Canaán, sino ve a Mesopotamia, a casa de Batuel, padre de tu madre, y toma allí por mujer a una de las hijas de Labán, tu tío. Dios omnipotente te bendiga y te haga crecer y multiplicarte de manera que salga de ti un pueblo de gentes; te dé a ti y a tu descendencia las bendiciones de Abraham, de manera que tú poseas la tierra de peregrinación prometida por Él a tu abuelo. Y habiéndole despedido Isaac, Jacob partió y fué a la Mesopotamia de Siria a tomar mujer.

Partido Jacob de Bersabeé, se encaminó a Harán. Llegado a Luza y haciéndose de noche, tomó piedras, las puso bajo su cabeza y se durmió. Y vió en sueños una escala misteriosa que partiendo de la tierra tocaba el cielo y a los ángeles de Dios que subían y bajaban por ella, y al Señor que, apoyado en lo alto, le renovó la bendición dada a Abraham.

Al día siguiente, al levantarse, Jacob puso por nombre Betel a aquella ciudad que antes se llamaba Luza; erigió una piedra en memoria del suceso y dijo: «Verdaderamente el Señor está aquí...; terrible es este lugar; no es sino Casa de Dios y puerta del Cielo...»

Partido de allí Jacob, llegó a la tierra del Oriente. Y vió en un campo un pozo y tres ganados allí cerca. En aquel pozo se abrevaban los ganados y su boca estaba cubierta con una gran piedra, que, según la costumbre, se removía cuando todos los ganados se habían reunido, y que volvía a cerrarse cuando habían bebido todos.

Dijo Jacob a los pastores: Hermanos, ¿de dónde venís? Y ellos respondieron: De Harán. Y les dijo: ¿Conocéis quizá a Labán, hijo de Nacor? Respondieron: Lo conocemos. Y preguntó: ¿Está bien? Sí, está bien; y ésta es Raquel, su hija, que viene con el ganado. Dijo Jacob: Todavía quedan muchas horas de luz, y no es tiempo de llevar los rebaños al redil; dad primero de beber a los animales y llevadlos después al pasto. Pero ellos respondieron: Hasta que todos los rebaños no se hayan reunido, no podemos levantar la piedra de la boca del pozo, ni abrevar.

Todavía estaban hablando cuando llegó Raquel con las ovejas de su padre, porque era pastora y llevaba al campo los ganados, que eran toda la riqueza de la familia. Viéndola, al saber que era su prima, y que los ganados eran de Labán, su tío, Jacob removió la piedra que cerraba el pozo. Y abrevado el ganado, la besó, y en voz alta le manifestó que era hermano le su padre e hijo de Rebeca.

Ella corrió a anunciarlo a su padre, el cual, apenas supo que había llegado Jacob, hijo de su hermana, salió a su encuentro, le abrazó, y cubriéndolo de besos lo condujo a casa.

Oída después la razón de su viaje, le dijo: Tú eres hueso mío y carne mía. ¿Acaso porque seas mi hermano has de servirme de balde? Dime cuál ha de ser tu recompensa.

Labán tenía dos hijas: la mayor se llamaba Lía, y tenía los ojos legañosos; la otra, Raquel, esbelta de formas y bella de aspecto. Como Jacob se había enamorado de esta última, la pidió como esposa, ofreciendo servir a Labán durante siete años. Y Labán respondió: Es mejor que te la dé a ti que a otro: ¡quédate conmigo! Y así Jacob sirvió por Raquel siete años, que le parecieron pocos por el amor que la tenía. Después que la hubo obtenido por esposa, fué estéril muchos años, hasta que, dice el Sagrado Texto, «Dios se acordó de Raquel y la escuchó y la hizo fecunda. Ella concibió y dió a luz un hijo, y dijo: Dios me ha quitado mi oprobio.»

Y a la vuelta de Jacob a la tierra de Efrata, Raquel fué madre por segunda vez, pero tuvo un parto difícil y durante él puso al hijo el nombre de *Benoni*, esto es, hijo de mi dolor; pero el padre lo llamó *Benjamín*, esto es, hijo de la diestra.

Así murió Raquel, y fué sepultada en el camino de Efrata, que es Belén. Jacob erigió sobre su sepultura una piedra monumental.

2) *La figurada.*

Raquel apacentaba los rebaños de su padre. María apacienta de continuo, con sus solícitos cuidados, las ovejas de la grey de Cristo, conduciéndolas a los pastos de la vida eterna.

La singular belleza de Raquel arrebató el corazón de Jacob. La singular belleza de María arrebató el corazón de Dios.

El hijo de Raquel, José, vendido por sus hermanos, llegó después a la cumbre de la gloria y fué el salvador de sus mismos hermanos y de todo el pueblo de Israel. El hijo de María, Jesucristo, vendido por treinta monedas y crucificado por sus mismos hermanos, llegó así a la suprema exaltación, consiguiendo un nombre sobre todo nombre, y fué el Salvador de sus hermanos y de todo el género humano. Raquel, al dar a luz a José, su primogénito, experimentó una gran alegría, mientras al dar a luz a Benjamín experimentó grandes dolores, por lo que le llamó *Benoni*, o sea, *hijo del dolor*. María, al dar a luz en Belén a su primogénito, Jesús, fué inundada de un gozo celestial, mientras al dar a luz a sus hermanos, todos nosotros, sobre el Calvario, experimentó dolores inefables, tales que se les pudo llamar verdaderamente *hijos del dolor*.

5. María, hermana de Moisés (*Éxodo*, 11, 1-10).

1) *La figura.*

Varios Padres y escritores eclesiásticos (S. Ambrosio, S. Pedro Crisólogo, Ricardo de S. Lorenzo, S. Alberto Magno, etc., cfr. Marracci, o. c., p. 369), han visto en María, hermana de Moisés, una de las más auténticas figuras de María SS. Y no sin razón.

María, hija de Amram y de Jocabel (*Éx.*, 6, 20), había nacido tres años antes que su hermano Aarón. Tenía por lo menos diez años más que Moisés, como parece suponer la parte que tuvo en el ocultamiento de su hermano en el Nilo. Se sabe, en efecto, que el Faraón había ordenado la muerte de todos los hijos varones de los hebreos. Jocabed, después de haber tenido oculto al pequeño Moisés durante tres meses en su casa, no pudiendo ya sustraerlo a las pesquisas, se determinó a confiarlo a las ondas del Nilo, poniéndole como vigía a su pequeña María para que observase lo que ocurriese. La hija del Faraón, habiendo bajado al Nilo para tomar el baño, encontró sobre las ondas la cuna en la que lloraba el niño, lo hizo coger y tuvo compasión de él. Entonces fué cuando María se presentó a la Princesa y se le ofreció para buscar una mujer hebrea que criase al niño. A la hija de Faraón la agradó la propuesta, y María corrió en seguida a su casa a llamar a su madre. Así se salvó Moisés, el futuro gran jefe del pueblo escogido.

Reaparece después la hermana de Moisés en el famoso paso del Mar Rojo (*Éx.*, 7, 7). Entonces Moisés y los hijos de Israel entonaron el cántico de la liberación. María fué profetisa (*neby'ah*), es decir, inspirada por el Espíritu de Dios; tomó en la mano el tímpano y seguida por las mujeres provistas de instrumentos músicos, dió comienzo a danzas de alegría. Ella respondió a los hombres de Israel recogiendo las primeras palabras de un cántico como un «ritornello» que las mujeres no dejaron ya de repetir.

2) *La figurada.*

El primer punto de contacto entre la hermana de Moisés y la Virgen SS. lo encontramos en el nombre: María, nombre que —según las diversas derivaciones— significa *mar amargo, señora, bella, rebelión, amada de Dios*, etcétera, significados que se adaptan todos admirablemente a la Virgen.

Además: de la misma manera que María, hermana de Moisés, salvó al futuro jefe del pueblo escogido —figura de Cristo—, cuando era todavía un tierno niño, del furor del Faraón de Egipto, así la Virgen SS. salvó a Cristo todavía niño, verdadero jefe del pueblo elegido, del furor del rey Herodes, que le buscaba para matarle.

De la misma manera que María, hermana de Moisés, después del paso del Mar Rojo, entonó un cántico admirable, así María SS., poco después de la Encarnación del Verbo Redentor, cantó aquel admirable *Magnificat* que es el cántico más hermoso entonado por las criaturas al Creador, repetido después por todas las generaciones cristianas.

6. RUT.

1) *La figura.*

La historia de Rut, la mohabita, nos es relatada en el libro del mismo nombre.

Un cierto Elimelec, israelita, domiciliado en Belén, de la tribu de Judá, en la época de los Jueces, obligado por el hambre que desolaba entonces la Palestina, emigró a la tierra de Mohab junto con su esposa Noemí y sus dos hijos Mahalón y Quelión. Después de cierto tiempo murió, y sus hijos se casaron con dos mujeres mohabitas: Mahalón con Rut y Quelión con Orfa. Pero también estos dos hermanos hijos de Noemí murieron pronto, y Noemí se quedó sola con sus dos nueras. Habiendo cesado el hambre en Belén, se decidió a volver a su patria. Orfa se quedó en la tierra de Mohab; Rut, en cambio, no quiso separarse de su suegra y la siguió a Belén. «A donde quiera que tú fueres, he de ir yo, y donde tú morares, he de morar yo igualmente. Tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es mi Dios» (1, 6-16). Noemí, conmovida por este acto de exquisita piedad filial, la llevó consigo. Puestas en viaje, llegaron a Belén a principio del mes de las cebadas, es decir, hacia fines de abril. Rut se puso inmediatamente a espigar para proveer a las necesidades domésticas. Por un admirable designio de la Providencia Divina, comenzó a espigar en un campo perteneciente al rico Booz, próximo pariente de Elimelec. Booz notó a la joven mohabita, y conociendo sus virtudes, su piedad filial por la suegra, su adhesión al país y a la religión de Israel, dió orden a sus segadores no sólo de tratarla con respeto y de hacerla participar de su mesa, sino de dejar caer de propósito espigas para que ella pudiera recogerlas en cantidad considerable. Cuando Noemí se enteró de estas atenciones por parte de Booz, dió a Rut algunas instrucciones para que Booz la tomase bajo su protección y se casase con ella, recogiendo así la herencia de Elimelec. La cosa tuvo éxito, y Booz tomó a Rut por esposa, con viva satisfacción de todos los habitantes de Belén. De su matrimonio nació un hijo llamado Obed, que fué abuelo de David, por lo que Rut figura entre los antepasados de Cristo.

2) *La figurada.*

También en Rut han visto los escritores de la Iglesia (entre ellos, Ricardo

S. Lorenzo, S. Buenaventura y más tarde S. Roberto Belarmino) una figura de María. No faltan las analogías.

Como Rut, con un acto exquisito de piedad filial, abandonó su país y la casa de su padre y mereció así ser esposa de Booz; así María, con un acto de piedad filial, abandonó su casa y sus parientes, para refugiarse en la casa del Señor, mereciendo así llegar a ser su esposa.

Como Rut encontró gracia ante Booz, ante el cual se proclamó humilde sierva, y llegó a ser su esposa, así la B. Virgen «encontró gracia ante el Señor», proclamándose su humilde esclava, y fué esposa de Dios para la regeneración sobrenatural del género humano.

ANA, MADRE DE SAMUEL (*I Sam.*, cc. 1 y 2).

1) *La figura.*

Ana fué esposa de Elcana, y madre de Samuel, de Ramataim-Sophim. Fué atormentada por una larga esterilidad. No obstante, era ardientemente amada por su esposo Elcana. Insultada por su esterilidad por una cierta Fenena, soportó en silencio la afrenta. Sintió, sin embargo, tan vivamente este ultraje, que perdió el apetito y no pudo retener las lágrimas. Un día, por inspiración de lo alto, se sintió impulsada a dirigirse a Silo, donde estaba el Tabernáculo de Dios. Allí se desahogó largamente en la oración y prometió con voto a Yavé que si ponían fin a su esterilidad y le hacía la merced de un hijo, se lo consagraría, en cuanto estaba de su parte, para toda la vida, y viviría según las normas del nazareato (*Núm.* 6, 1-21), entre las cuales las principales eran no cortar nunca los cabellos y no usar bebidas alcohólicas.

Pero como ella oraba en voz baja y moviendo sólo los labios (contra el uso judaico de orar en voz alta), el Sumo Sacerdote Helí, con una ligereza difícil de justificar, la tomó como pobre mujer ebria, «hija de Belial», y la habló con bastante dureza. Pero Ana se justificó con tal fuerza y moderación, con tal dulzura y tal acento de sinceridad, que el Sumo Sacerdote reconoció su error, y cuando ella se alejó del Tabernáculo le saludó con palabras de bendición que fueron escuchadas por Dios. Ana quedó consolada por mucho tiempo, y su rostro pareció iluminado por la alegría. Poco después le nació Samuel (= escuchado por Dios), fruto no sólo de su seno, sino también de su fe, de sus oraciones y de sus lágrimas.

Cuando el niño fué destetado —lo que solía suceder a la edad de tres años— Ana lo condujo a Silo para cumplir su voto, y lo presentó al Señor, ofreciendo al mismo tiempo en sacrificio tres toros con tres medidas de harina y un ánfora de vino. Presentando el niño al Sumo Sacerdote Helí, Ana le

recordó la circunstancia de su oración y le declaró el voto hecho. «El Señor —dijo— ha escuchado mi súplica; por esto yo te lo confío para que esté consagrado al Señor.»

Arrebatada luego por un ímpetu de alegría al ver realizada su sueño, elevó al Señor un cántico sublime en el que se oye vibrar los sentimientos de júbilo y de gratitud de su alma.

2) *La figurada.*

No son pocas, ni de poca importancia, las analogías de Ana y María, entre la figura y la figurada.

Como Ana soportó en silencio con ejemplar serenidad las afrentas que injustamente se le hicieron, así María, especialmente en el Gólgota, a los pies de su Hijo crucificado, soportó en silencio y con serenidad admirable los insultos lanzados contra Él por los sacerdotes, lo escribas y el populacho ebrio de odio y de sangre.

Como Samuel fué obtenido por Ana milagrosamente, no obstante su larga esterilidad, así Jesucristo, el Verbo Encarnado, fué obtenido por María milagrosamente, no obstante su inmaculada y perfecta virginidad. La prodigiosa fecundidad de Ana —según los intérpretes— fué figura de la prodigiosa fecundidad de María.

Como Ana ofreció y consagró a su hijo, así María ofreció a Dios en el Templo a Jesús Niño, consagrándolo a Él como víctima por los pecados del género humano.

Como Ana, impresionada por las maravillas obradas en ella por Dios, prorrumpió en un cántico sublime en el que reveló toda su alma, así María, reconociendo humildemente la grandeza y la sublimidad de la misión a la que estaba destinada por Dios, junto con lo precioso de los dones con que había sido enriquecida, prorrumpió en el cántico del *Magnificat*, que recoge en varios puntos los pensamientos y los sentimientos de Ana y en el que se refleja vivamente toda su alma.

8. ESTER.

1) *La figura.*

Jerjes I, llamado con el nombre genérico de Asuero, tercer sucesor de Ciro, en el trece año de su reinado, para dar una muestra de su poder y riqueza, hizo invitar a varios oficiales de su vastísimo reino (Sátrapas, Magistrados, Capitanes, etc.) a un grandioso banquete de ciento ochenta días seguidos; y en la última semana de los seis meses extendió la benignidad de sus favores

a las mujeres y a la plebe. Y colocó a los hombres a un lado del real palacio de Susa, ciudad de Persia donde se coronaban los Emperadores, y las mujeres al otro lado. La Reina presidía el banquete de las mujeres y el Rey el de los hombres.

Durante el banquete, el rey dió orden de que la Reina viniese a una de las salas donde estaban reunidos los hombres, para que todos admirasen su belleza; pero la Reina, llamada Vasti, lo rehusó.

Irritado por esta desobediencia, el Rey reunió un consejo de los sabios de su corte, y decidió que la Reina fuese depuesta y que otra *mejor que ella* asumiese la dignidad real.

Fueron, pues, enviados cortesanos a todas las provincias, para reunir todas las vírgenes más hermosas y presentarlas al Rey para su elección.

Estaba entonces en Susa, entre los demás judíos que allí habían sido conducidos por Nabucodonosor, un cierto Mardoqueo, natural de Jerusalén, que tenía adoptada como hija una muchacha por nombre Edisa, o Ester, hija de su hermano Abihail, que *era muy agradable, y de una increible belleza, graciosa y amable a los ojos de todos.* Fué conducida a la cámara del rey el año séptimo de su reinado. *Y el Rey la amó más que a todas las demás mujeres, y ella encontró gracia y favor ante él, más que todas las demás, y el Rey le puso en la cabeza la diadema real y la hizo reina en lugar de Vasti.* Y entonces Asuero, para solemnizar tal acontecimiento, concedió grandes indultos, hizo largas beneficencias, distribuyó regalos dignos de su munificencia, y dió paz a todas las provincias.

Ester, siguiendo la orden recibida de su tío Mardoqueo, no había manifestado su patria y su nación. Un día, mientras Mardoqueo estaba ante la puerta del Rey, ocurrió que dos porteros que custodiaban la primera entrada del palacio real, estaban conspirando para matar al rey. Mardoqueo informó en seguida de ello a la Reina, de manera que, descubierta la conjuración, los dos traidores fueron colgados de un patíbulo.

Entre los sabios que formaban la corte del Rey, había un cierto Amán, hombre soberbio y cruel que había impuesto a sus subordinados la obligación de arrodillarse a su paso; cosa que Mardoqueo, portero entonces del real palacio, no quiso nunca hacer, porque creía que no debía tributarse a los incircuncisos (es decir, a los no sometidos a la ley de Moisés) un homenaje que era debido a sólo Dios. Por ello el cruel Amán aconsejó al Rey que emitiese un decreto de exterminio de todos los judíos existentes en su imperio, compatriotas de Mardoqueo. Es un pueblo —dijo el pérfido Amán a Asuero— esparcido por todas las provincias de tu reino y separado de los demás, que tiene leyes y ceremonias nuevas, y que además de esto desprecia las órdenes del Rey. Ahora bien, tú sabes perfectamente que no te conviene dejarlo que se insolente. Si te place, da orden de que perezca, y yo daré 10.000 talentos a los

tesoreros de tu casa. Entonces el Rey se quitó el anillo, lo dió a Amán y le dijo: La plata que prometes, guárdala para ti; y de aquel pueblo haz lo que te agrade. Y fueron llamados los escribas del Rey, el primer mes llamado Nisán, a trece días de dicho mes, y como había dicho Amán fué escrito en nombre de Asuero a todos los Sátrapas del Rey, y a los jueces de las diversas naciones y provincias, en sus respectivas lenguas y dialectos, a fin de que matasen y exterminasen todos los judíos.

Mardoqueo, habiendo oído esto, rasgó sus vestiduras (este era el modo con que en aquellos tiempos se expresaba el profundo dolor del alma), se vistió de saco, esparció ceniza sobre su cabeza, y en la plaza, en medio do la ciudad, lloró en alta voz su desgracia.

De la misma manera, en todas las provincias hubo consternación grande entre los judíos, con ayuno, llantos y gemidos, y muchos se acostaron sobre saco en vez de en sus lechos.

Llegada la noticia a Ester, quedó enteramente consternada y mandó a Mardoqueo un vestido para que prescindiera del saco; pero él no quiso recibirlo y le envió una copia del edicto del Rey, rogándola que le conjurase por la salvación de su pueblo. Decía entre otras cosas: «¿Quién sabe si no has sido elevada tú al reino precisamente por esta razón, para que estuvieses dispuesta para esta coyuntura?»

Mardoqueo, entonces, rogó al Señor así: «Señor, Señor, Tú eres Rey Omnipotente, puesto que en tu dominio están todas las cosas creadas, y no hay nada que pueda resistir a tu voluntad si has resuelto salvar a Israel. Ahora bien, oh Señor, Dios de Abraham, ten piedad de tu pueblo, porque nuestros enemigos quieren exterminarnos y destruir tu heredad. No desprecies tu posesión que rescataste por Ti mismo de Egipto. Escucha mi oración y cambia en alegría nuestro luto, para que viviendo, oh Señor, celebremos tu Nombre y no quede muda la boca de los que te alaban...»

De la misma manera —prosigue el autor sagrado— todo Israel, con un mismo ánimo y una misma súplica, oró al Señor porque una muerte cierta les amenazaba.

Ester, aterrorizada por el inminente peligro, depuso las vestiduras reales, se vistió vestidos de luto, y en vez de ungüentos se espolvoreó de ceniza, y humilló con ayunos su cuerpo... Lloraba al Señor Dios de Israel, diciendo: «Señor mío, que eres nuestro único Rey, ayúdame en mi abandono, porque fuera de Ti no tengo otra ayuda. Yo he oído narrar a mi padre que Tú, oh Señor, separaste a Israel de todas las gentes y a nuestros padres de todos sus mayores, para poseer una herencia eterna, e hiciste con ellos como habías prometido... No des, oh Señor, el cetro [esto es, el poder] a los que no son [o sea, a los ídolos], a fin de que no se rían de nuestra ruina; sino vuelve contra ellos sus designios y pierde al que ha comenzado a conspirar contra nosotros

[o sea, Amán]. Muéstrate a nosotros, oh Señor, en el tiempo de nuestras tribulaciones, y dame valor, oh Señor, Rey de los dioses y de todas las potestades. Pon en mi boca palabras convenientes en presencia del león [esto es, del rey Asuero] y vuelve su corazón contra nuestro enemigo [Amán], a fin de que éste perezca, con todos los que están de acuerdo con él. Tú conoces mi necesidad y cómo abomino el distintivo de la soberbia y de mi gloria [se refiere a la corona de reina] que descansa sobre mi cabeza los días en que debo comparecer, y lo detesto como un paño sucio, y no lo llevo en los días de mi silencio... Tú sabes cómo no he bebido del vino de las libaciones [ofrecido a los falsos dioses] y cómo yo, tu sierva, no me he alegrado desde que fuí elevada hasta el día de hoy, sino en Ti sólo, Señor, Dios de Abraham. Dios fuerte sobre todos, escucha la voz de los que no tienen otra esperanza, y líbranos de las manos de los inicuos...»

Mardoqueo sugirió luego a la Reina, su sobrina, que se presentase al Rey y le rogase cálidamente por su pueblo y por su patria. Acuérdate —le dijo Mardoqueo— de los días de tu humillación, cómo fuiste alimentada por mi mano; porque Amán, que es el segundo después del Rey, ha hablado contra nosotros para hacernos perecer: «y tú, invoca al Señor, y habla por nosotros al rey, y líbranos de la muerte».

Ester mandó entonces decir a Mardoqueo: Vé, y reúne a todos los judíos que encuentres en Susa y rogad por mí. No comáis ni bebáis durante tres días y tres noches, y yo, con mis siervas, ayunaré de la misma manera, y después, entraré al rey, aun obrando contra la ley, pues no he sido llamada, y exponiéndome así a peligro de muerte.

Al tercer día de ayuno y de oración, la hermosa Ester depuso sus vestidos ordinarios, tomó las vestiduras reales más ricas, ciñó la corona de oro y *se revistió de su gloria*. Y en el esplendor de las vestiduras reales, después de haber invocado a Dios, que rige y salva a todos, tomó consigo dos criadas, apoyándose en una de ellas como si no pudiese sostener su cuerpo por su delicadeza y extrema debilidad. La otra de las criadas seguía a la Reina y llevaba la cola de los vestidos que arrastraba por tierra.

Pero ella, encendido el rostro de color de rosa, con ojos graciosos y brillantes, escondía el ánimo afligido y deprimido por el excesivo temor. Pasadas sucesivamente todas las puertas, se presentó ante el Rey, que estaba sentado en su trono real, vestido de la regia vestidura y resplandeciente de oro y piedras preciosas. Y habiendo él levantado la vista, mostrando en los ojos su indignación (por haberse presentado la Reina sin haber sido llamada), ésta inclinó vacilante la cabeza sobre la criada y perdió el sentido. Pero Dios movió a clemencia el corazón del Rey, que inmediatamente se alzó de su trono con inquietud, y sosteniéndola con los brazos hasta que volvió en sí la consoló con estas palabras: ¿Qué tienes, oh Ester? Yo soy tu hermano [esto es, tu

esposo], no temas. ¡Tú no morirás! *Esta ley no ha sido dada para ti, sino para todos los demás.* ¿Qué quieres, pues? Aunque me pidas la mitad de mi reino, te será dada. Acércate, pues, y toca el cetro. Y mientras ella estaba en silencio, Asuero tomó el cetro de oro y se lo puso al cuello, la besó, y dijo: ¿Por qué no me hablas?

Ella respondió: Te he visto, oh señor, como un Ángel de Dios, mi corazón se turbó por el temor de tu gloria. Tú, en efecto, oh Señor, eres extraordinariamente admirable, y tu rostro está lleno de gracias. Y mientras así hablaba —añade el historiador— se desvaneció de nuevo y perdió el sentido. Mientras el Rey se turbaba, todos sus ministros la atendían.

Recuperándose, la Reina comenzó a hablar así: Si te place, oh Rey, te ruego que vengas hoy a mí, junto con Amán, al convite que he preparado. E inmediatamente dijo el rey: Llamad en seguida a Amán para que obedezca a la voluntad de Ester.

Amán, oído esto, salió aquel día todo alegre y regocijado después de haber dicho a su esposa Zares: ¿Veis? Hasta la Reina me ha invitado al convite. Y Zares respondió: Manda que se prepare un gran palo de cincuenta codos de alto, y di al Rey que se haga colgar de él a Mardoqueo, y así irás alegre con el Rey al banquete. Agradó a Amán este consejo de su esposa y ordenó que fuese preparado un gran palo. El Rey pasó aquella noche insomne, y mandó que se le trajeran las historias y los anales de los tiempos pasados; y mientras éstos se leían en su presencia, se llegó a aquel pasaje donde se narraba cómo Mardoqueo había revelado al Rey la conjuración de los dos eunucos que querían matarle. Y el Rey preguntó: ¿Qué honor y qué premio ha obtenido Mardoqueo por tanta fidelidad? Y sus ministros le respondieron: Ninguna recompensa. Y el Rey: ¿quién está en el atrio? (Amán había entrado al atrio inferior de la casa real para sugerir al Rey que mandase hacer colgar a Mardoqueo del patíbulo que él mismo había hecho preparar). Los siervos respondieron: Amán. El Rey ordenó que entrase. Apenas entró, le dijo el Rey: ¿Qué debe hacerse con el hombre a quien el Rey quiere honrar? Y Amán, pensando que era él a quien el Rey quería honrar, respondió: Un hombre a quien el Rey quiere honrar debe ser vestido con las vestiduras reales, debe montar sobre el caballo del Rey y recibir una diadema real sobre la cabeza, y que el primero de los príncipes reales y de los grandes de la corte lleve su caballo de la rienda, y andando por las plazas de la ciudad, diga en alta voz: Así será honrado aquel a quien el Rey quiere honrar. Y el Rey respondió: Date prisa, toma el manto y el caballo y haz como has dicho con el judío Mardoqueo que está sentado en la puerta del palacio. Cuida de no omitir nada de lo que has dicho.

Amán tomó el manto y el caballo y vistió a Mardoqueo en la plaza de la ciudad y haciéndolo subir a caballo, caminaba ante él y clamaba: Digno es

de este honor a quien el Rey quiere honrar. Mardoqueo tornó después a la puerta del palacio; y Amán se apresuró a volver a su casa triste, y con la cabeza cubierta y narró a su esposa y a los amigos todo lo que le había sucedido. Pero los sabios a quienes pedía consejo y la esposa le respondieron: Si Mardoqueo, ante quien has comenzado a perder prestigio, es de la estirpe de los judíos, tú no podrás resistirle. Mientras estaban aún hablando, vinieron enviados del Rey, y le forzaron a ir en seguida al banquete que la Reina había preparado.

Entrados todos en la sala, durante el convite, el Rey preguntó por segunda vez a la Reina: ¿Cuál es tu petición, oh Ester, y qué quieres que se haga? Aunque me pidieses la mitad del reino la tendrías. La Reina respondió: Si he encontrado gracia a tus ojos, oh Rey, y si te agrada, concédeme la vida, por la que te ruego, y la de mi pueblo, para quien te pido gracia. Porque yo y mi pueblo hemos sido vendidos para ser exterminados. Y si al menos fuésemos vendidos para esclavos y esclavas... Ese mal sería tolerable, y yo lo sufriría en silencio; pero ahora tenemos un enemigo cuya crueldad recae sobre el Rey. ¿Quién es éste —preguntó Asuero— y cuál es su poder para atreverse a hacer esto? Entonces Ester le dijo: Nuestro enemigo y adversario es este pésimo Amán.

Oído esto, Amán quedó instantáneamente confundido, sin poder sostener las miradas del Rey y de la Reina, y el Rey indignado se levantó, y del lugar del convite pasó a un jardín lleno de árboles. También Amán se levantó para pedir por su vida a la Reina, porque comprendió que por parte del Rey nada había ya que hacer.

Vuelto el Rey del jardín, habiendo visto a Amán junto a la Reina exclamó: ¿Todavía quiere hacer violencia a la Reina delante de mí, en mi casa? Aún no había salido de la boca del Rey esta palabra, cuando de repente los siervos cubrieron el rostro de Amán. Y uno de los eunucos que estaban al servicio del Rey dijo: El patíbulo preparado por él para Mardoqueo está en la misma casa de Amán, y tiene cincuenta codos de alto. Y el Rey mandó: ¡Colgadlo de él! Amán, pues, fué colgado del patíbulo que había preparado para Mardoqueo y la ira del Rey se calmó. En aquel día Asuero dió a la Reina la casa de Amán y Mardoqueo tuvo honores del Rey, porque Ester había confesado que era tío suyo. El Rey tomó el anillo que había hecho quitar a Amán y lo dió a Mardoqueo. Después la Reina se arrojó a los pies del Rey, y llorando le rogó que prohibiese la ejecución del edicto de exterminio de los judíos. El Rey, según la costumbre. le tendió con la mano el cetro de oro para significar que la gracia le había sido concedida.

La Reina entonces se puso de pie, diciendo: Si así place al Rey y si he encontrado gracia a sus ojos. y si mi súplica no le parece importuna, yo suplico que con nuevas cartas se revoquen las antiguas de Amán, perseguidor y enemi-

go de los judíos, contra los cuales se había ordenado el exterminio en todas las provincias. El Rey respondió: Yo he dado a Ester la casa de Amán, y he ordenado que él fuese puesto en cruz, porque tuvo el atrevimiento de alzar la mano contra los judíos. Escribid, pues, a los judíos como os plazca, en nombre del Rey, sellando las letras con mi anillo. Y así se hizo.

El Rey mandó buscar a los judíos en cada ciudad y ordenarles que se reunieran para defender su vida y al mismo tiempo matar y exterminar a todos sus enemigos.

Los correos reales partieron apresuradamente llevando estas noticias. Mardoqueo, saliendo del palacio real, resplandecía por sus vestiduras de color jacinto y celeste, llevando sobre la cabeza una corona de oro, y cubierto de un manto de seda y de púrpura, y toda la ciudad estuvo de fiesta y alegría. Y para los judíos pareció nacer una nueva luz, alegría, honor y exultación. En todos los pueblos donde llegaron las órdenes del Rey, había transportes de alegría, banquetes, convites y fiestas, de tal manera que muchos de otras naciones y de otras religiones abrazaban la religión y las ceremonias judaicas, y la fama del nombre de Mardoqueo crecía cada día y volaba en boca de todos.

Del 13 al 14 del mes de Adar fueron muertos todos los enemigos de los judíos, y aquellos días fueron declarados solemnes para siempre porque en ellos tuvo lugar la venganza sobre los enemigos, y el luto de la tristeza se cambiaron en fiesta y en gozo.

Mardoqueo escribió entonces cartas a todos los judíos que vivían en las numerosas provincias, lo mismo próximas que lejanas, para que todos los años celebrasen para siempre aquella fiesta con honor solemne, y se enviaron mutuamente obsequios de comer e hicieron regalos a los pobres. Y los judíos aceptaron como rito solemne todo esto que entonces habían comenzado a hacer, y dieron a estos festejos el nombre de *Purim*, para recordar que Amán había echado la suerte *(pur)* en la maquinación que había urdido contra ellos.

«Mardoqueo, de estirpe judía, fué el segundo después del Rey Asuero, y fué grande entre los judíos, y acepto a la multitud de sus hermanos; buscó el bien de su pueblo e hizo lo que era más conveniente a la paz de su raza.» En un arrebato de júbilo exclamó: Estas cosas son obra de Dios. Y añadió: Recuerdo un sueño que tuve, y que significa esto: La pequeña fuente que creció hasta convertirse en río y se cambió en luz y en sol y vertió aguas abundantes, es Ester, a quien el Rey tomó por mujer y quiso que fuese Reina... Mi pueblo de Israel clamó al Señor, y el Señor salvó a su pueblo y nos libró de todos los males, e hizo señales grandes y prodigios entre las naciones. Y ordenó que hubiese dos suertes, una para el pueblo de Israel y otra para todas las gentes... Y el Señor se acordó de su pueblo y tuvo piedad de su heredad.

2) *La figurada.*

Ester es una de las más bellas y sugestivas figuras de María. Los puntos de contacto entre la figura y la figurada son muchos (la singular cualidad de amada de Dios, de Inmaculada, de Mediadora y abogada de los hombres resplandecen con luz divina), y han sido admirablemente destacadas por varios escritores medievales (Cfr. MARRACCI, o. c., pp. 203-205).

Ester «era muy agradable y de increíble belleza, y graciosa a los ojos de todos». Lo mismo, más aún, debe decirse de María. Fué la belleza en persona.

El Rey Asuero «amó a Ester más que a todas las otras mujeres, y ella encontró gracia y favor en su presencia, más que todas las otras». El Rey de Reyes amó a María más que a todas las otras criaturas juntas —Ángeles y hombres— y la enriqueció de gracias y dones, de manera que «encontró gracia en la presencia de Dios» incomparablemente más que nadie.

Asuero «puso sobre la cabeza de Ester la diadema real y la hizo Reina» de su reino. El Rey de Reyes puso sobre la cabeza de María la corona de Reina de la tierra y del cielo.

El Rey Asuero dijo a Ester que la ley dada para todos los demás no se extendía a ella. El Rey de Reyes dijo lo mismo a María, exceptuándola de la ley universal de la contracción del pecado original.

Ester fué divinamente escogida para salvar a su pueblo del exterminio preparado por el impío Amán. María SS. fué divinamente escogida para salvar a todo el género humano de la ruina que maquinaba contra él el impío Satán.

9. JUDIT.

1) *La figura.*

Alrededor de seiscientos cincuenta años antes de J. C. reinaba en Asiria el orgulloso Nabucodonosor, Rey tirano y cruel, que había concebido el audacísimo designio de conquistar todo el mundo y hacerse adorar como Dios. Después de haber subyugado la Media y la Persia se alió con los Amonitas y con otras potencias, y mandó por todas partes embajadores advirtiendo que quien no se sometiese sería muerto a filo de espada.

Pero las respuestas no fueron las que el impío Rey esperaba, por lo que el tirano, lleno de furor, confió al general Holofernes el mandato de conquistar con las armas todas las naciones rebeldes. En breve tiempo varios pueblos fueron vencidos y otros decidieron someterse.

Sólo la tierra de Judá, habitada por los israelitas, decidió resistir a ultranza para defender Jerusalén y el Templo del Señor. El Sumo Sacerdote Eliacím, que en aquel tiempo gobernaba la región, ordenó a su pueblo defender

las alturas de los montes, guarnecer la ciudad de Betulia, humillarse ante Dios con ayunos y oraciones y pedir al Señor de los ejércitos ayuda y victoria. Sabed —exclamaba el Sumo Sacerdote— que el Señor escuchará vuestras plegarias si perseveráis en ayunos y oraciones ante Él. Todo el pueblo obedeció devota y animosamente. Los Sacerdotes se vistieron de cilicio y se postraron rostro a tierra en el Templo de Dios, y todos, armados más de fe que de espadas, aguardaban en penitencia y continua oración el final de la gran prueba, confiados en que el Señor misericordioso visitaría a Israel, su pueblo. Holofernes, entre tanto, lleno de furor, convocó a los capitanes del ejército y les preguntó: ¿Qué pueblo es ése que ha cerrado los pasos de las montañas e impide vuestro paso? Entonces un cierto Aquior, jefe de los ejércitos Amonitas, aliados de Holofernes, se levantó y con tono inspirado y seguro gesto, comenzó a hablar en medio de la atención de todos, tejiendo brevemente la prodigiosa historia del pueblo hebreo. Y concluyó: Si hay alguna iniquidad por parte de ellos en presencia de Dios, salgamos contra ellos, porque su Dios te los entregará en tus manos seguramente, y quedarán sujetos al yugo de tu poder. Pero si este pueblo no ha ofendido a su Dios, nosotros no podemos resistirle, porque su Dios los defenderá, y nosotros seremos el ludibrio de tu tierra.

Holofernes, al oír este discurso, dijo indignado a Aquior: Ya que tú nos has profetizado que la gente de Israel está defendida por su Dios, yo te mostraré que no hay otro Dios fuera de Nabucodonosor. Cuando les hayamos vencido a todos como un solo hombre, entonces también tú perecerás con ellos bajo la espada de los asirios, y todo Israel irá contigo a la perdición. Y para que sepas que ejecutaré contigo y con ellos lo que te digo, desde este momento serás asociado a este pueblo para que cuando reciban los justos castigos de mi espada, tú quedes sometido con ellos a la venganza. Dicho esto, hizo enviar a Aquior con los de Betulia, que le preguntaron sobre lo acaecido. Aquior, en medio de los ancianos, refirió que por haber dicho la verdad a Holofernes, éste le había enviado al enemigo. Los de Betulia, en cambio, le recibieron y le retuvieron con ellos.

Apenas Aquior había terminado de hablar, todo el pueblo se postró rostro en tierra, adorando al Señor, y todos juntos, con gemidos y llanto, exclamaron: Señor, Dios del cielo y de la tierra, mira su soberbia y nuestra humillación; vuelve tus ojos al rostro de los Santos, y muestra que Tú no abandonas a los que confían en Ti, y humilla a los que confían en sí mismos y se glorían de su poder.

Holofernes, entretanto, avanzó con un poderoso ejército, asedió Betulia y ordenó cortar el único acueducto que suministraba agua a la ciudad; de manera que en breve los pobres sitiados se vieron asediados por el indecible tormento de la sed. Después de veinte días de resistencia, consumidas también las

provisiones, muchos del pueblo gritaron: ¡Rindámonos! Pero Ozías, gobernador de la ciudad, decía: ¡Tened valor! Esperemos todavía otros cinco días la misericordia de Yavé, porque probablemente se aplacará y glorificará su Nombre.

El pueblo entonces, reanimado, comenzó a orar así: Señor, hemos pecado nosotros y nuestros padres; hemos sido injustos; hemos cometido la iniquidad. Tú que eres piadoso, ten piedad de nosotros, y castiga con tus azores nuestras iniquidades; pero no entregues a los que te honran al poder de un pueblo que no te conoce, para que no se diga entre las naciones: ¿dónde está su Dios?

Toda esta agitación y todo este movimiento del pueblo llegó a los oídos de Judit, hija de Merari, de la patriarcal descendencia de Jacob. Viuda desde hacía tres años y seis meses de su esposo Manasés, se había hecho una estancia apartada en la parte superior de la casa, donde vivía retirada con su criada. Llevaba a los costados un cilicio y ayunaba todos los días de su vida excepto el sábado (día festivo hebreo) y las fiestas de la casa de Israel. Judit era de bellísimo aspecto y su marido la había dejado muchas riquezas, una numerosa servidumbre y muchas posesiones llenas de ganados, de bueyes y de ovejas. Y estaba en grandísima estima entre todos, porque temía mucho a Dios, y no había quien hablase mal de ella.

Saliendo de su retiro, como impulsada interiormente por una extraordinaria misión, Judit envió a llamar a los jefes de la ciudad y les dijo: Humillemos ante Dios nuestras almas, y sirviéndole con espíritu humillado, pidamos llorando al Señor que, según su bondad, use con nosotros su misericordia, para que, como nuestro corazón está turbado por causa de la soberbia de los asirios, así nos gloriemos de nuestra humillación. Porque no hemos seguido los pecados de nuestros padres que abandonaron a su Dios y adoraron a los dioses extranjeros, y por este pecado fueron abandonados a la espada, al saqueo y a la confusión de sus enemigos. Nosotros, en cambio, no conocemos otro Dios más que a Él. Esperemos con humildad su consolación. Y Él humillará todas las naciones que se levantan contra nosotros y las entregará al deshonor.

A estas palabras de Judit, Ozías, jefe de la ciudad de Betulia, y los ancianos le dijeron: Todo lo que has dicho es verdad, y nada hay que añadir a tus palabras. Por eso, pues, ruega tú también por nosotros, *ora pro nobis* tú que eres una mujer santa y temes a Dios.

Apenas los ancianos del pueblo se retiraron, Judit entró en su oratorio, se vistió el cicilio, se cubrió la cabeza de ceniza y postrada ante el Señor levantó la voz diciendo: Señor, Tú eres el que ha obrado las antiguas maravillas y tienes pensadas otras para después, y lo que Tú quisiste fué hecho... Todos los caminos te están abiertos, y tus juicios los has puesto en tu Providencia.

Apenas hubo terminado de orar Judit, serenos los ojos, la frente alta, con

el aire de quien gusta de antemano un triunfo ya seguro, se levantó, llamó a su sierva, se quitó el cilicio y se vistió sus mejores vestidos. El Sagrado Texto nos dice que lavó su cuerpo, se ungió con mirras preciosas..., se puso en la cabeza una mitra, se vistió los vestidos de su alegría, puso sandalias en sus pies, tomó los brazaletes, los pendientes, los anillos y se embelleció con todos sus adornos. El Señor mismo le acrecentó su belleza, porque todo este atuendo no provenía de vanidad, sino de virtud, y por eso el Señor le acrecentó su belleza, para que apareciese a los ojos de todos adornada de incomparable gracia.

Al salir de la ciudad encontró a Ozías y a los ancianos que la esperaban; y sin interrogarla siquiera le dijeron: El Dios de nuestros padres te dé gracia y confirme con su poder todos los designios de tu corazón, para que Jerusalén se gloríe de ti, y tu nombre esté en el número de los santos y de los justos. Y todos respondieron: así sea, así sea. Judit, orando al Señor, se dirigió al campo de los asirios y se encontró con los centinelas, que le dijeron: ¿De dónde vienes y a dónde vas? Soy una hebrea —respondió— y huyo de los míos para revelar secretos al generalísimo Holofernes. Los centinelas quedaron fascinados ante aquella belleza, y después de otras preguntas la condujeron al pabellón de Holofernes, que le preguntó la razón de su venida, y subyugado por su belleza exclamó: No hay sobre la tierra mujer semejante a ésta. Dios ha hecho bien en enviarte a tu pueblo porque tus promesas son ventajosas y tu nombre se hará célebre en toda la tierra: *et nomen tumm nominabitur in universa terra.* Y dispuso un banquete al cual fué invitada también Judit, que obedeció diciendo: Haré todo lo que le agrade porque todo lo que a él le sea agradable será el mayor bien para mí en todos los días de mi vida. Y Holofernes le dijo: Bebe ahora y siéntate alegremente, *porque has encontrado gracia* delante de mí. Si, con mucho gusto, respondió Judit, porque mi alma ha recibido hoy una gloria mayor que nunca.

Judit permaneció tres días en el campo enemigo, y obtuvo el permiso de entrar y salir como le agradase «para adorar a su Dios».

Después de la cena, en la que la heroica mujer no tomó más que manjares que ella misma había traído, fueron todos a descansar, y el primero Holofernes, presa de una colosal embriaguez. Pero Judit velaba y oraba.

Holofernes, entretanto, yacía en su lecho sumergido en un profundo sueño. Judit se presentó ante su lecho y murmuró esta oración: Señor de Israel, dame fuerza y mira la obra que estoy a punto de realizar para que, según tu promesa, yo libre la ciudad de Jerusalén, cosa que confiadamente he pensado que Tú harías. Dicho esto, se acercó a una columna que estaba a la cabecera del lecho de Holofernes, tomó una cimitarra que estaba allí colgada, la desenvainó, cogió a Holofernes por la cabellera y diciendo: Señor Dios, dame fuerza en

este momento, descargó dos enérgicos golpes sobre el cuello, y la cabeza de Holofernes quedó así en sus manos.

Regresó a Betulia llevando entre las manos aquel trofeo. A sus conciudadanos que la esperaban temblorosos les dijo: «Alabad a nuestro Dios, que no ha defraudado las esperanzas de los que esperan en Él, y que por medio de mí, *su esclava*, ha realizado la misericordia que prometió a la casa de Israel y ha aniquilado por mi mano al enemigo de su pueblo.»

Diciendo esto, sacó la cabeza de Holofernes y la mostró a sus conciudadanos, que se postraron adorando al Señor y dijeron a Judit: «Dios te ha bendecido con su potencia, *porque por medio tuyo ha reducido a la nada a nuestros enemigos. Bendita tú, oh hija, bendita tú de tu Dios en todos los tabernáculos de Jacob, pues en todas las naciones que oyeren tu nombre será glorificado por tu causa el Dios de Israel, y tu gloria no se apartará jamás de la boca de los hombres.*»

Los israelitas, entonces, irrumpieron en el campamento de los asirios, y éstos, sin jefe, se dieron a una desordenada fuga, dejando un inmenso botín en las manos de los hebreos, que regresaron triunfantes a Betulia, mientras todo el pueblo aclamaba a Judit repitiéndole a una voz: *Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú el honor de nuestro pueblo, y por eso serás bendita para siempre.* Y todo el pueblo respondió: «Así sea».

Entonces Judit entonó este célebre cántico, uno de los más hermosos de la Historia Sagrada:

«Alabad al Señor con tímpanos, cantad al Señor con címbalos, entonadle un salmo nuevo; exultad e invocad su nombre. El Señor deshace los ejércitos; su nombre es EL SEÑOR. Él puso su campamento en medio de su pueblo, para librarnos de las manos de todos nuestros enemigos.

»El Señor omnipotente le ha vencido [al enemigo], *le ha entregado en manos de una mujer, que le ha cortado la cabeza.* No fué abatido por jóvenes potentes, no lo derrotaron titanes, no se le opusieron corpulentos gigantes, sino Judit, la hija de Merari, lo ha derribado con el atractivo de su rostro.

»Porque ella se despojó del vestido de su viudez y se revistió la vestidura de la alegría para el triunfo de los hijos de Israel. Ungió con ungüento su rostro, coronó con mitra sus cabellos, se vistió un vestido nuevo para fascinar.

»Arrebató sus ojos con el calzado de sus pies; su belleza cautivó su alma, y ella con la espada le cortó la cabeza... Cantemos un himno al Señor, ¡un himno nuevo cantemos al Dios nuestro!

»Omnipotente Señor, Tú eres grande, magnífico en tu poder y nadie pudo superarte.

»Que toda criatura te sirva, porque Tú hablaste y las cosas fueron hechas, enviaste tu espíritu y fueron creadas, y no hay quien resista a tu voz.»

Y el historiador concluye: «El día de la fiesta de esta victoria es señalado

por los hebreos entre los días santos, y lo honran los judíos desde aquel tiempo hasta el presente.»

2) *La figurada.*

Judit, según el sagrado texto, fué de aspecto muy elegante, bellísima en todo. Temía mucho al Señor y no había quien dijese nada en contra de ella (8, 7 ss.). ¿Quién no ve en estas palabras el verdadero retrato, las líneas características de la fisonomía espiritual de María? Ella fué bellísima en todo, tanto en el alma como en el cuerpo. Ella temió filialmente al Señor más que cualquier otro. Nadie tuvo nunca nada malo que decir contra Ella.

Judit fué el modelo de vírgenes, de esposas y de viudas. Otro tanto, mejor, incomparablemente más, puede decirse de María.

Judit cortó la cabeza del gigante Holofernes y salvó a su pueblo. María Santísima quebrantó la cabeza de Satanás y salvó al género humano.

Judit fué aclamada por el Sumo Sacerdote «gloria de Jerusalén, honor del pueblo hebreo». Otro tanto ha hecho y hace continuamente la Iglesia respecto a María en su «Tota pulchra».

Judit, después de la gran victoria, pasó el resto de sus días en el silencio y la soledad, entregada a la contemplación de las cosas divinas. Lo mismo hizo María en los últimos años de su vida, después de la Ascensión de su Hijo.

Judit fué famosa en toda la tierra de Israel. María fué famosa en toda la Iglesia esparcida por todo el mundo.

10. DÉBORA (*Jueces*, 4,6 - 5,32).

1) *La figura.*

Débora es una mujer extraordinaria del primer período de la época de los Jueces. El texto sagrado nos la presenta como profetisa, como juez del pueblo, como liberadora de Israel y como poetisa.

Fué ante todo profetisa, y lo fué en todos los sentidos principales que la Sagrada Escritura da a este término. Fué, en efecto, llena del Espíritu de Dios, y en nombre de Dios habló. Predijo además a Barac que el Señor, al pie del monte Tabor, le había entregado en sus manos a Sísara, jefe del ejército de Jabín, Rey de Canaán, que oprimía desde hacía veinte años a los hebreos, junto con los carros y la multitud. Pero Barac le respondió: Si vienes conmigo, iré; si no quieres venir conmigo, no iré. El rehusar Barac ir sin ella dió ocasión a otra profecía. Débora, en efecto, le respondió diciendo: Iré, sí, contigo, pero la victoria por esta vez no se te atribuirá a ti, porque Sísara será entregado en manos de mujer. Y fué con Barac.

Débora, en segundo lugar, fué juez de su pueblo. Nos dice el sagrado texto que los hijos de Israel llevaban ante ella toda clase de juicios, porque no había todavía entonces tribunales encargados de hacer justicia. La impulsaba su espíritu de profecía, su agudo sentido de la justicia, su exquisita bondad y su singular sabiduría. Todas estas prerrogativas hacían que se la mirase como «una madre de Israel».

Débora fué, en tercer lugar, la liberadora de Israel. Ella, en efecto, junto con Barac, con Cedes, cuando los diez mil guerreros se encontraron reunidos al pie del monte Tabor, llegado el momento del combate, dió la señal de ataque gritando: Levántate [oh Barac]; he aquí el día en el que el Señor a puesto a Sisara en tus manos. Inflamó a los israelitas, renovando de parte de Dios la promesa de la victoria. Barac se alzó y corrió al asalto con sus guerreros. Y el Señor aterrorizó a Sísara y a los suyos ante Barac. La derrota fué completa. Los enemigos fueron exterminados; y el mismo Sísara pereció a manos de Jael. El nombre de Débora quedó siempre unido a esta gloriosa liberación de Israel.

Débora, finalmente, se nos presenta como poetisa. Inmediatamente después de la estrepitosa victoria sobre Sísara, entonó un admirable cántico de alabanza y de agradecimiento al Señor. Según Herder *(Histoire de la poésie des Hebreaux*, trad. Carlowitz, París, 1855, p. 440), el cántico de Débora «es el más hermoso cántico heroico de los hebreos. Todo allí es presente, viviente, operante».

2) *La figurada.*

Son admirables las analogías entre Débora y María. Débora fué profetisa porque predijo el triunfo de Barac sobre Sísara y los Cananeos. Y María fué la Reina de los profetas, porque predijo que todas las generaciones la llamarían bienaventurada.

A Débora, como a madre común, corrían en todas sus cuestiones y de todas partes todos los hijos de Israel. A María, como madre espiritual de todos los hombres, corren de todas partes, en todas sus necesidades espirituales y temporales, todos los hijos de la Iglesia.

Débora cooperó a la liberación de Israel por la victoria sobre Sísara y los cananeos. María SS. cooperó con Cristo a la liberación de todo el género humano de la esclavitud del demonio, mereciendo y satisfaciendo con Él.

Débora pronunció un admirable canto al Señor. María, después de la Encarnación del Verbo, venido a redimir a los hombres, prorrumpió en su cántico *Magnificat*, en el que exaltó el triunfo de Dios sobre los poderosos soberbios de la tierra.

11. JAEL (*Jueces*, 4, 17-22).

1) *La figura.*

Fué esposa de Haber, cineo. Se hizo célebre por el acto varonil con que completó la victoria de Débora y de Barac sobre Sísara, general de los cananeos, que oprimían desde hacía veinte años al pueblo de Israel, quitando así a sus enemigos toda esperanza de desquite. El hecho sucedió así: Sísara, huyendo del campo de batalla, donde su ejército había sido deshecho, había llegado junto a la tienda de Jael. Ésta le invitó a entrar, asegurándole que no tendría allí nada que temer. Sísara entró y Jael lo ocultó bajo un manto. Atormentado por una gran sed, el general cananeo pidió agua a Jael. Ésta abrió un odre de leche y le dió de beber. Después de haber bebido, Sísara encomendó a Jael que se quedase a la entrada de la tienda y respondiese negativamente a quien preguntase si había dentro alguien. Y se quedó dormido. Entonces Jael tomó un martillo y uno de los clavos que servían para fijar la tienda, se adelantó con precaución, puso la punta del clavo en la frente de Sísara y con un fuerte martillazo lo hizo penetrar de tal manera en la cabeza, que le atravesó el cráneo hasta tocar el suelo. Sísara, después de una convulsión suprema, murió de repente. En aquel momento llegó Barac, que le perseguía. Jael se le presentó diciéndole: Venid, yo os mostraré al hombre a quien buscáis. Barac se adelantó y vió efectivamente el cadáver de Sísara en tierra con el clavo hincado aún en la cabeza. Así Jael daba cumplimiento a la liberación del pueblo de Israel, que era en cierto modo su pueblo, de la opresión de sus enemigos, y por eso fué celebrada por Débora en su admirable cántico con aquellas palabras: «Bendita tú entre las mujeres, Jael, esposa de Haber, cineo, y seas bendita en su tabernáculo. Al que le pidió agua dió leche, y en la copa de los príncipes le ofreció la nata. Puso la mano siniestra en el clavo, y la derecha en el martillo, e hirió a Sísara buscando en la cabeza un lugar para herirle y horadó con fuerza sus sienes. Cayó entre sus pies, perdió el sentido y murió: Se agitaba ante sus pies y quedó exánime y miserable.» Esta victoria aseguró al pueblo de Israel paz y bienestar durante cuarenta años.

2) *La figurada.*

Jael es una figura admirable de María Corredentora. Como Jael con un clavo atravesó la cabeza de Sísara, y libró al pueblo de Israel de la opresión de los cananeos, así María SS., con la espada de su dolor —la espada predicha por el santo viejo Simeón—, atravesó la cabeza de Satanás librando a todos los hombres de la esclavitud.

Como Débora saludó a Jael «bendita entre las mujeres», así Isabel, presagiando la futura victoria de la Madre de Dios sobre nuestros enemigos espirituales, la exaltó con las palabras: «Bendita Tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre.»

12. NOEMÍ (*Rut.* 10, 1-4, 16).

1) *La figura.*

La historia de Noemí se nos cuenta en el gracioso libro de Rut, porque está entrelazada con la de ella.

Noemí era la esposa de Elimelec, de Belén. A causa de una fuerte carestía se había visto obligada a abandonar Belén con su marido y sus dos hijos para refugiarse en la tierra de Mohab. Muy pronto, sin embargo, la desgracia vino a llamar duramente a las puertas de su corazón. En breve tiempo perdió el marido y sus dos hijos, que se habían casado poco antes con dos muchachas mohabitas. Sola con sus dos nueras, pensó en volverse a su tierra nativa de Belén. Exhortó, pues, a sus dos nueras, Orfa y Rut, a quedarse con los suyos, porque, jóvenes como eran, habrían podido fácilmente volver a casarse. Orfa siguió el consejo de su suegra, pero Rut, que le era muy afecta, a pesar de todas las instancias, no quiso separarse de su suegra y la siguió a Belén. Pobre Noemí. Las desventuras la habían quebrantado de tal manera que no se la podía reconocer, hasta el punto de que los habitantes de Belén al verla se preguntaban: ¿No es ésta Noemí (= la bella)? Pero Noemí les respondía con acento lleno de tristeza: No me llaméis Noemí (= agrado mío; en la Vulgata: *pulchra*, = bella), sino llamadme *mârâ* (= amargura; en la Vulgata: *amara*), porque el Omnipotente me ha llenado de amargura.

En Belén la atribulada Noemí se apresuró a situar a su querida Rut. La mandó, en efecto, a recoger espigas en el campo del riquísimo Booz, pariente de su esposo. Terminada la recolección, Noemí, conformándose a los usos del tiempo y del país, mandó a Rut presentarse a Booz e invocar la ley del levirato, que concedía a Booz el derecho de tomarla en matrimonio. Booz la tomó y tuvo de ella un hijo, llamado Obed, que fué después abuelo de David. Las mujeres de Belén se congratularon con Noemí, la cual se cuidó luego del niño, educándolo y velando por él con corazón materno. Así premió Dios la piedad filial de Rut y la serena fortaleza de Noemí.

2) *La figurada.*

Noemí, quebrantada por el dolor, es la figura más expresiva de María dolorosa, sumergida en un océano de duelo por la muerte de su Hijo unigénito.

Como Noemí prefería al nombre de *pulchra*, el de *amara*, así María prefiere la devoción a sus inefables dolores a la devoción a sus gozos —aunque los lleva tan en el corazón—, repitiendo a todos: «No me llaméis *bella*, sino *amarga*, porque el Omnipotente me ha llenado de amargura.

No ha faltado quien ha llevado la semejanza todavía más allá. Rut sería la figura de aquellas almas que desposadas con el hijo de Noemí, es decir, con Cristo, y viudas ya, es decir, habiendo perdido al esposo por sus propios pecados, se aficionaron de tal modo a Noemí, o sea a María, que no pudieron ya abandonarla. Ésta, sin duda, antes de unirlas definitivamente al rico Booz, las prueba de varios modos hasta que se resuelven definitivamente a abandonar, por Ella, el pecado. Las envía, pues, al campo de Booz, a recoger espigas por medio de la meditación; y les inspira el deseo de purificarse por medio de la penitencia; quiere que se adornen de virtudes y méritos, y sobre todo que se postren a sus pies, es decir, que sean humildes. Entonces Booz las toma por esposas ante los ancianos del pueblo, ante los cortesanos del cielo (Cfr. ALAMEDA, S., *La Virgen en la Biblia*, Barcelona, 1939, pp. 64 ss.).

13. ABIGAÍL (*I Sam.*, 25).

1) *La figura.*

El pastorcito David, consagrado rey por el Profeta Samuel, fué perseguido por Saúl hasta la muerte de éste. Durante este largo período de persecución, el Rey David se vió obligado a huir y a mantenerse oculto en bosques y grutas. Una vez —unos mil años antes de J. C.— se encerró con un grupo de sus siervos en los montes de Judea. Habitaba entonces en el desierto de Magón un cierto Nabal, esposo de Abigaíl, mujer prudentísima y hermosa. Nabal era riquísimo: poseía tres mil ovejas y mil cabras. Estaba, sin embargo, lleno de mezquindad y de maldad. Todos los años, en la época del esquileo, se hacía una gran fiesta. Habiendo, pues, oído David, que estaba en el desierto, que Nabal esquilaba su ganado, le envió diez jóvenes a los que había dicho: Subid al Carmelo, y presentándoos a Nabal, saludadle de mi parte pacíficamente y decidle así: Paz a mis hermanos y a ti, a tu casa y a todo lo que en ella hay. He oído que tus pastores, que estuvieron con nosotros en el desierto, hacen el esquileo. Nosotros no les hemos causado nunca molestias ni nunca les ha faltado una sola cabeza en todo el tiempo que estuvieron con nosotros en el Carmelo. Pregúntalo a tus hombres y te lo confirmarán. Ahora tus siervos esperan encontrar gracia a tus ojos, puestos que hemos venido en un día tan oportuno: da a tus siervos y a tu hijo David todo lo que te venga a mano.

Llegados ante Nabal, los hombres de David repitieron en su nombre todo lo dicho y después quedaron en silencio. Pero Nadal respondió: ¿Y quién es

David? ¿Quién es el hijo de Isaí? Hoy hay muchos siervos que huyen de sus amos ¿Tomaré acaso mi pan y mi agua y la carne de mis ganados, preparados para mis esquiladores, para darlos a hombres que no sé de dónde vienen? Los hombres de David desandaron el camino y refirieron al Rey la respuesta de Nabal. David, entonces, vuelto a sus siervos, dijo: ¡Armáos todos!' Y todos ciñeron la espada. También David se ciñó la suya y se puso a la cabeza de casi cuatrocientos hombres, dejando doscientos para custodiar los bagajes.

Abigaíl, sin embargo, esposa de Nabal, informada por uno de sus siervos de que se aproximaba David justamente airado por la injustificable actitud de Nabal, se apresuró a salirle al encuentro para aplacarle. Tomó doscientos panes, dos odres de vino, cinco corderos preparados, cinco medidas de grano tostado, cien racimos de uva pasa y doscientas cestas de higos secos, cargó con ello algunos asnos y dijo a sus siervos: Id delante de mí. Yo iré detrás de vosotros. Pero nada dijo a su esposo Nabal.

Mientras sobre el asno bajaba al pie del monte, David y los suyos les salieron al encuentro, y ella se encontró frente a ellos. David le dijo: En vano he respetado todo lo que él tenía en el desierto, de manera que nada pereciese de lo que le pertenecía; ahora él me ha devuelto mal por bien. Abigaíl entonces se apresuró a bajar del asno, y postrándose ante David rostro a tierra, exclamó: ¡Caiga sobre mí, oh Señor, esta iniquidad, pero haz que hable, te ruego, a tus oídos ésta tu sierva! No hagas caso, te ruego, oh señor mío, a ese inicuo de Nabal, porque, como su mismo nombre dice, es un estúpido y la estupidez está con él. Yo, sin embargo, tu sierva, no he visto a tus familiares que tú has enviado, señor mío. Por eso ahora, señor mío, viva el Señor y viva tu alma, puesto que él te ha impedido esparcir sangre y ha detenido tu mano. Que tus enemigos y cuantos maquinan contra mi señor sean como Nabal. Acepta, pues, esta bendición que tu sierva ha traído para ti, para que tú la des a los siervos que contigo vienen, oh señor mío. Perdona la culpa de tu sierva, y el Señor te concederá ciertamente una familia estable, porque tú, señor mío, luchas las batallas del Señor; ni hay maldad alguna en todos los días de tu vida. Y si alguno se levantase para perseguirte y atentar a tus días, la vida de mi señor será custodiada como un ramillete de vivientes en el seno del Señor Dios tuyo, mientras la vida de tus enemigos será agitada como por la furia de una honda. Cuando el Señor te haga, señor mío, todo el bien que te ha prometido, y te constituya cabeza sobre Israel, no será para ti un remordimiento y un escrúpulo de corazón haber vertido sangre y haberte vengado por tu propia mano. Y cuando el Señor haya colmado de bienes a mi señor, acuérdate de tu sierva.

David, tranquilizado por las sabias palabras de Abigaíl, le respondió: Bendito sea el Señor Dios de Israel, que te envió hoy a mi encuentro, y benditas tus palabras; y bendita tú, que me impediste verter hoy sangre y ven-

garme por mi mano. David recibió de manos de Abigaíl cuanto ella había traído. y le dijo: Vuélvete tranquila a tu casa; yo he escuchado tu palabra y te he tenido en consideración.

Vuelta Abigaíl junto a Nabal le encontró entregado a banquetear en su casa: Un banquete verdaderamente regio, y él estaba casi embriagado; pero ella no le habló ni mucho ni poco. Al despuntar el día, cuando Nabal hubo vuelto a la normalidad, su mujer le contó lo acaecido y su corazón recibió una impresión tal que se quedó rígido como la piedra, y apenas pasados diez días, el Señor hirió a Nabal y éste murió.

Cuando David supo que Nabal había muerto exclamó: Bendito el Señor, que ha juzgado la causa de mi oprobio proveniente de la mano de Nabal, y ha preservado del mal a su siervo y ha vuelto sobre la cabeza de Nabal toda su maldad. Envió algunos meses después a Abigaíl para invitarla a ser su esposa: David —le dijeron— nos ha mandado a ti porque quiere tomarte por esposa. Abigaíl entonces, se levantó, se postró en tierra y dijo: He aquí tu sierva, para lavar los pies de los siervos de mi señor. Después se apresuró, salió sobre el asno, y acompañada de cinco doncellas siguió a los enviados de David, y fué su esposa.

2) *La figurada.*

Muchas son las semejanzas entre Abigaíl y María, advertidas por los escritores eclesiásticos (Cfr. MARRACCI, o. c., p. 3).

El nombre mismo de Abigaíl, que significa *júbilo del padre*, cuadra perfectamente a María que con su aparición alegró inefablemente el corazón del Eterno Padre, que veía en Ella la restauradora de aquella gloria extrínseca que le había sido arrebatada por el pecado.

Abigaíl es llamada por el Sagrado Texto «prudentísima y bella»: dos cualidades que convienen de un modo enteramente singular a María, aclamada por la Iglesia «Virgen prudentísima», «la más hermosa entre las mujeres».

Abigaíl con sus maneras corteses aplacó el justo enojo del Rey David contra Nabal. María, con sus méritos y satisfacciones unidos a los méritos y satisfacciones de Cristo aplacó al Rey de Reyes, airado por los pecados del mundo. Aplaca además continuamente a su Divino Hijo, indignado por nuestras ingratitudes, deteniendo con su materna súplica su brazo vengador.

Abigaíl, con su prudencia y virtud, supo ganarse de tal manera el ánimo de David, que, muerto Nabal, no dudó en tomarla por esposa. María, con los esplendores de su virtud, supo de tal manera ganarse el corazón de Dios, que le movió a escogerla entre todas las mujeres como Madre y Esposa suya, Reina del Universo.

Abigaíl, al anuncio de su elección como esposa de David, se proclamó

humildemente sierva suya: *Ecce famula tua, sit in ancilla ut lavet pedes servorum domini mei* (I Sam., 25, 41). María, al anuncio de su elevación a la vertiginosa dignidad de Madre y Esposa de Dios, se proclamó con encantadora humildad, «humilde esclava del Señor»: *Ecce ancilla Domini.*

14. ABISAG, SUNAMITA (*III Reyes*, 1, 3).

1) *La figura.*

Abisag es una joven ordinaria de Sunen o Sunan, pequeña ciudad de la tribu de Isacar, al pie del pequeño Hermón. Era la más hermosa de todas las jóvenes de Israel. Por esta razón fué escogida para ser la compañera de David en su vejez, asistirlo, servirlo, calentarlo, etc. Fué, pues, conducida a Jerusalén y dada a David como esposa de segundo orden. El Rey la aceptó como tal, pero la trató siempre, sin embargo, no como a esposa, sino como a hermana.

Abisag vivió con David hasta la muerte de éste.

2) *La figurada.*

Abisag fué la más hermosa entre todas las jóvenes de Israel; por esto fué escogida por esposa del Rey David. María, por el fulgor de sus virtudes, fué la más hermosa entre todas las mujeres; por esto fué escogida por Esposa del Rey de Reyes.

Abisag fué la más pura entre todas las esposas, porque se mantuvo siempre virgen, tanto antes de convivir con David como durante el tiempo que convivió con él, y después de la muerte de David. María SS. fué siempre virgen, antes de dar a luz a Jesús, en el nacimiento de Jesús, y después de su nacimiento.

Nadie tuvo tanta intimidad con el Rey David, tipo de Cristo, como Abisag. Ninguno tuvo tan casta intimidad con Cristo, Rey de Reyes, como María su Madre-Virgen. Ella le llevó en su seno, le amamantó, le cubrió de besos, etcétera. Después de haberle llevado nueve meses en su seno, lo llevó toda la vida en su mente y en su corazón.

15. BETSABÉ (*III Reyes*, 11 ss.).

1) *La figura.*

Betsabé fué hija de Eliam (*II Sam.*, 11, 3) o de Amiel (*I Par.*) y esposa, primero de Urías heteo y después del Rey David. Dió a David cuatro hijos, el primero de ellos murió y el segundo fué Salomón. Éste fué su predilecto,

de la misma manera que era predilecto de Dios (*II Sam.*, 12, 24-25). Salomón, en efecto, había sido destinado por Dios a ocupar el trono de David su padre. Betsabé tuvo cuidado de prepararlo con sus consejos, para esta alta dignidad. Pero un día vió fallar todas sus esperanzas, Adonías, hijo también él de David, aprovechando la vejez y la debilidad física de su padre, intentó proclamarse rey. Pero Natán, descubierto el complot, corrió a avisar a Betsabé, que se presentó al Rey David y le recordó el juramento que le había hecho de poner el cetro en manos de Salomón. Le pintó también con oscuros colores el peligro que en caso contrario habrían corrido el joven príncipe y su madre. Esta apelación de Betsabé, apoyada poco después por Natán, tuvo por resultado la entronización inmediata de Salomón. Poco después moría David.

Pero Adonías no se dió por vencido. Pensó prepararse el camino al trono tomando por esposa a Abisag, sunamita, esposa ya de David. Y se lo pidió astutamente a Salomón por medio de su madre Betsabé. Ésta se prestó ingenuamente al juego, y se presentó a Salomón para suplicarle en favor de Adonías. Fué en esta circunstancia cuando Salomón demostró toda la veneración que sentía por su madre. Salomón, en efecto, al ver entrar a su madre, se levantó del trono y le salió al encuentro, la reverenció y volviendo a sentarse quiso que su madre se sentase a su diestra sobre un alto trono. Ella le dijo: «Una pequeña gracia vengo a pedirte: ¡no me la niegues!» «Pídeme, madre mía —le respondió el Rey—; es justo que yo te complazca.»

2) *La figurada.*

Betsabé fué esposa del Rey David, tipo de Cristo; María fué Esposa del Rey de Reyes, Cristo, y compañera inseparable en la regeneración sobrenatural de la humanidad, y por tanto, Reina del Universo, tanto por madre como por esposa del Rey de Reyes.

El mayor anhelo de Betsabé fué ver reinar sobre todo Israel a su hijo Salomón. El mayor anhelo de María es ver reinar sobre todos los hombres, sobre su mente y su corazón, a Jesucristo su Hijo.

Betsabé fué hecha sentar por Salomón en un trono puesto a la diestra del suyo. María fué hecha sentar por Cristo en el cielo en un trono a la diestra del suyo.

Betsabé tuvo siempre la seguridad de ser siempre escuchada por Salomón en todo lo que le pidiese. María, por disposición de Dios mismo, lo puede todo junto a su trono y obtiene siempre todo lo que pide. Es la dispensadora de todas las gracias divinas.

ART. 2.—LOS SÍMBOLOS DE MARÍA

1. EL PARAÍSO TERRESTRE (*Gén.*, 2, 8; 15, 22).

1) *El símbolo.*

El Paraíso terrestre (*Edén*) es el jardín delicioso dado por Dios como morada a Adán y a Eva en el momento de su creación.

En el Génesis se nos describe así: El Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y puso allí al hombre que había formado. E hizo germinar del suelo toda clase de árboles gratos a la vista y buenos para comer, entre los cuales estaba el árbol de la vida, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y para regar el jardín brotaba de este lugar un río que se dividía en cuatro brazos. El primero se llamaba Fisón; el segundo, Geón; el tercero, Tigris, el cuarto, Eufrates.

2) *La simbolizada.*

Son muchos los que han visto en el Paraíso un símbolo de María. Marracci, en su *Polyanthea mariana*, ha reunido más de cien textos tomados de los Padres y de los escritores eclesiásticos. No son pocos, en efecto, los puntos de contacto entre el Paraíso terrestre y María.

El Paraíso terrestre había sido preparado por Dios para ser la habitación de Adán. Y María SS. había sido preparada por Dios para ser la morada del nuevo Adán, el Hombre-Dios, Jesucristo. Si para preparar la habitación de un puro hombre, hijo suyo por gracia, puso Dios tanto cuidado y derramó tantas riquezas, ¿qué cuidado no debió poner, qué riquezas no debió derramar para preparar la morada del Hombre-Dios, Hijo suyo por naturaleza? Por esto María Santísima ha sido llamada «el Paraíso de la Encarnación».

Las flores hermosísimas que adornaban el Paraíso terrestre, son el símbolo de las virtudes que adornaron el alma de María. En Ella, en efecto, vemos toda clase de flores, es decir, toda clase de virtudes: el lirio de la pureza, la violeta de la humildad, la rosa de un ardentísimo amor a Dios y al prójimo, etc.

Los frutos de los árboles que adornaban el Paraíso terrestre simbolizaban los frutos del Espíritu Santo, cuya dulzura gustó siempre la Virgen SS.

El árbol de la vida simbolizaba a Jesucristo, que brotó como la raíz de María, y por Ella como el árbol por la tierra fué alimentado y hecho crecer.

El río dividido en cuatro brazos, que regaba todo el Paraíso terrestre, es el símbolo de aquel río de gracia que inundó siempre desde el primer instante de su vida el alma de la Virgen SS., haciendo brotar flores de virtud, y frutos

de obras buenas. La gracia concedida por Dios a María desde el primer instante de su ser, superó con toda probabilidad a la concedida a todos los demás juntos, tomados en el término de su existencia.

2. EL ARCA DE NOÉ (*Gén.*, 6).

1) *El símbolo.*

En el capítulo VI del Génesis se cuenta que Dios, irritado por la gran malicia y corrupción del hombre, determinó exterminarlo: Exterminaré al hombre por mí creado —dijo— de la faz de la tierra, desde el hombre a los animales, desde los reptiles hasta las aves del aire, porque me pesa de haberlos creado. No queriendo, sin embargo, hacer perecer también al inocente junto con el pecador, llamó al justo y perfecto Noé, y le mandó construirse un arca para salvarse junto con su familia. Hazte —dijo Dios— un arca de maderas cepilladas; harás en el arca pequeñas celdillas y las calafatearás con betún por dentro y por fuera. Y la harás de este modo: la longitud será de 300 codos, la anchura de 50 y la altura de 30. Harás en el arca una ventana, y el techo que vaya alzándose hasta un codo; harás después en un lado la puerta del arca y harás en el arca tres pisos. Yo mandaré sobre la tierra las aguas del diluvio para exterminar todos los animales que tienen espíritu de vida bajo el cielo; todo lo que hay sobre la tierra perecerá. Pero yo haré mi pacto contigo y entraréis en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos. Y de todos los animales de toda especie, harás entrar dos en el arca para que vivan contigo, macho y hembra. De las aves, según su especie y de los jumentos de toda especie y de todos los reptiles de la tierra según sus especies, entrarán dos en el arca para que puedan conservarse. Tomarás, pues, contigo todas las cosas que puedan comerse y las llevarás a ésta tu casa y te servirán a ti y a ellos de alimento.

Hizo Noé todo lo que el Señor le había encomendado. Y trabajó cien años en la construcción del arca, a la vista y entre las burlas de sus contemporáneos, a los que no cesó de predicar la penitencia. Cuando la hubo terminado, el Señor le dijo: Es tiempo de que entres en el arca con todos los tuyos, porque dentro de siete días yo haré llover durante cuarenta días y cuarenta noches.

Pasados los siete días comenzó el diluvio. Se abrieron todas las fuentes del abismo y se desataron del cielo los torrentes de las aguas. El arca, segura y tranquila, flotaba sobre las ondas. Los hombres, desesperados, comenzaron a saltar a los árboles y subir a las cumbres de las montañas, pero en vano. El agua que crecía siempre más y que subió por fin quince codos sobre las cumbres de los montes más altos, acabó con todos, a excepción de Noé y de su familia, refugiados en el arca.

2) *La simbolizada* (Cfr. MARRACCI, o. c., pp. 42-53).

El arca fué ordenada por Dios y construida por Noé para salvar al género humano. Y María fué predestinada por Dios y traída a la existencia para ser la Corredentora de los hombres.

En el universal diluvio que lo anegó todo, hombres, animales y cosas, sólo el arca del justo Noé, tipo de Cristo Redentor, se salvó y por medio de ella el género humano. Una cosa semejante sucedió en el Nuevo Testamento. En el universal diluvio del pecado original, que ha envuelto a todos los hombres, sólo María, esta arca mística que debía llevar al nuevo Noé, permaneció inmune, surgiendo inmaculada, y por medio de Ella se salvó toda la familia humana.

En el arca se salvaron animales de toda especie; pecadores de toda especie, simbolizados en los diversos animales, se convierten y se salvan por María, verdadera Madre de Misericordia, verdadero refugio de los pecadores.

El continuo crecer de las aguas que levantan el arca simboliza a aquel «crescendo» continuo de gracia que se produjo en el alma de María por medio de los sacramentos y de las buenas obras.

El continuo elevarse del arca sobre la tierra simboliza el completo y continuo desasimiento del alma de María SS. de todas las cosas terrenas.

La altura vertiginosa alcanzada por el arca (quince codos sobre las cumbres de las más altas montañas) simboliza la altura de santidad alcanzada por María, incomparablemente superior a la de los más grandes Santos.

Fuera del arca no hay salvación, sino naufragio. Fuera de María —constituída por Dios junto con Cristo y subordinadamente a Él, como causa de nuestra Redención— no hay salvación, sino el naufragio de la condenación eterna.

3. LA PALOMA CON EL RAMO DE OLIVO (*Gén.*, 8, 8 ss.).

1) *El símbolo.*

Las aguas del diluvio habían dominado la tierra durante ciento cincuenta días. Cuando he aquí que se levantó un viento impetuoso y las aguas comenzaron a disminuir de manera que el primer día del décimo mes aparecieron las cumbres de las montañas. Cuarenta días después abrió Noé la ventana, y envió un cuervo. Pero éste no volvió. Envió una paloma para ver si la tierra estaba ya seca; pero ésta no encontrando donde posarse, volvió al arca. Siete días después, Noé envió nuevamente la paloma y ésta regresó hacia la tarde trayendo en el pico un ramo de olivo. Noé comprendió que las aguas habían cesado, y así pudo salir del arca con toda su familia.

2) *La simbolizada.*

Aquella paloma con el ramo de olivo simbolizaba graciosamente a María [5]. Así la llama el Esposo divino *(Cant.*, 2, 14). En Ella se encuentran admirablemente todos los rasgos característicos de la paloma. Ella —según un piadoso autor— tiene el candor de la pureza, la ternura de la voz que es un gemido, la afición a la soledad, la dulzura de los ojos que manifiestan fidelidad, modestia, sacrificio. Sus pies no se posan sobre la inmundicia, por lo que, salida del nido, si no tiene donde posarse, vuelve a él. Armoniosa en las formas, se presenta con un indefinible aspecto de atractiva belleza (CARIZZI, T., o. c., vol. V, p. 21). Otro tanto, y más, puede decirse de María.

En María se encuentra el *candor de la pureza* elevado al grado máximo. Estuvo inmune no sólo de la culpa original, sino de toda, aún mínima, sombra de culpa actual y de imperfección. Todo en Ella fué «candor de luz eterna y espejo sin mancha». Sus pies —como los de la paloma— no se posaron nunca sobre las inmundicias de la tierra.

En María estaba la *dulzura de la voz*, una dulzura tan suave y embriagadora, que mueve al Esposo divino del Cantar de los Cantares a decirle: «Suene tu voz en mis oídos, porque tu voz es dulce» (2, 14). La voz de la paloma es un gemido lastimero. La voz de María, cuando habla a su querido Hijo de nosotros, pobres pecadores, es un gemido de compasión materna hacia nuestras miserias, efecto de fragilidad más que de malicia. Tenemos un indicio de la dulzura de acento con que se dirige a Jesús, en las bodas de Caná y después que le hubo encontrado en el Templo.

Encontramos en María el *atractivo por la soledad*. Lo atestigua el Esposo divino del Cantar cuando le dice: «¡Oh paloma mía, que estás en los agujeros de las piedras y en las grietas de los muros, muéstrame tu rostro!». La Virgen SS. vivía siempre oculta. A los tres años —según la piadosa tradición— se ocultó en el Templo, y allí permaneció hasta los quince, cuando fué tomada como esposa por José. Vivió escondida con Jesús en la humilde casita de Nazaret. Y hasta cuando se vió obligada a aparecer en público, llevó siempre en todos sus actos aquel espíritu de soledad que la había llevado a hacerse una celda en su corazón, templo perenne de Dios.

Encontramos en María la *dulzura de los ojos*. «Tus ojos —le dice el Esposo divino— son ojos de paloma: *oculi tui columbarum*» (4, 1). Sus miradas fueron siempre plenas de simplicidad y de modestia. En ellas apareció siempre un vivo reflejo de la dulzura de los gozos del cielo.

En María, finalmente, encontramos una *armonía de líneas*, físicas y mora-

(5) MARRACCI (o. c., pp. 124-130) ha recogido unos 150 pasajes de los Padres y escritores eclesiásticos, sobre el título de *Paloma* referido a María.

les, que atrae, fascina y embriaga a todos los que la contemplan y les arrebata el corazón.

La paloma enviada por Noé volvió con un ramito de olivo. María SS. se presentó al mundo sumergido en el diluvio del pecado, agitando el ramo de olivo, símbolo del fin del diluvio espiritual, de la paz, de la próxima reconciliación del cielo con la tierra, de Dios con el hombre.

4. EL ARCO IRIS (*Gén.*, 8,21 - 9,16).

1) *El símbolo.*

Apenas salido del arca, inmediatamente después del diluvio, el primer pensamiento de Noé fué hacer un altar y ofrecer a Dios un sacrificio.

Este acto de homenaje y de gratitud agradó inmensamente al Señor, quien, en compensación, hizo oír al gran Patriarca, con voz llena de promesas: «Yo —le dijo— no maldeciré más la tierra por culpa de los hombres; porque los sentimientos y los pensamientos del corazón humano, son inclinados al mal desde la adolescencia; Yo, pues, no enviaré más el azote sobre todos los vivientes, como ahora he hecho. En ninguna parte del mundo faltará nunca la simiente y la mies, el frío y el calor, el verano y el invierno, la noche y el día». Bendijo a Noé y a sus hijos, añadiendo: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra, ejercitad vuestro dominio sobre todos los animales. He aquí que establezco mi alianza con vosotros, y ésta es la señal que habrá entre Mí y vosotros y toda alma viviente de generación en generación: Pondré mi arco entre las nubes, y cuando él aparezca me acordaré de la alianza que os he prometido y no volverán más las aguas del diluvio a destruir toda la tierra».

2) *La simbolizada.*

El arco iris (este gracioso fenómeno que según la ciencia, es producido por un rayo de sol, que atravesando las nubes densas de vapor de agua se descompone en sus colores simples) anuncia el término de la tempestad y el comienzo de la serenidad. María, con su aparición sobre la tierra, anunció el fin de la tempestad de castigos, suscitada por el pecado y el comienzo de un buen tiempo que no habría de ser ya nunca alterado.

El arco iris es como un arco centelleante que une la tierra con el cielo. María SS., como arco de divinas irisaciones, reconcilió la tierra con el cielo, el hombre con Dios, el abismo de la miseria con el abismo de la misericordia.

El arco iris, al aparecer entre las nubes, recuerda a Dios la promesa que Él hizo de no exterminar más al género humano. María, este místico Iris de paz, recuerda perennemente al Eterno, cuando las nubes del pecado se condensan sobre el horizonte de la humanidad, su estrecha alianza con la humanidad pecadora sellada mediante la sangre de su divino Hijo.

El arco iris, después de la tempestad, reposa la mirada con la variedad y viveza de sus colores, y produce en el ánimo una sensación de serena alegría. María deleita la mirada del alma que la contempla con la variedad y el esplendor de sus virtudes, embriaga el corazón, eleva el espíritu a las regiones serenas del cielo.

El arco iris brilla con los siete colores básicos de los que se compone la luz; y María SS. brilla por los siete dones del Espíritu Santo, derramados en Ella con verdadera munificencia por su Esposo divino.

5. La escala de Jacob *(Gén.*, 27, 1 - 28, 22).

1) *El símbolo.*

El Patriarca Jacob, después de haber recibido la bendición paterna, temiendo la ira vengadora de su hermano Esaú, huyó a Mesopotamia, junto a Labán, su tío.

Por la tarde, llegado a Luza, cansado del largo y fatigoso camino, se tendió sobre la desnuda tierra, apoyada la cabeza en una piedra, para tomar un poco de descanso. En el sueño tuvo una misteriosa visión: Le pareció ver una larga *escala* que de la tierra llegaba hasta el cielo, y a los Ángeles de Dios que subían y bajaban por ella, mientras el Señor estaba en lo alto y le hablaba. Se le reveló como Yavé, Dios de Abraham y de Isaac; y le dió en herencia para sí y para sus descendientes la tierra sobre la que descansaba, asegurándole una posteridad incontable, en la que serían benditas todas las naciones de la tierra le prometió, finalmente, protegerlo siempre y conducirle de nuevo a la tierra de Canaán. Cuando se despertó, Jacob se sintió invadido de un religioso terror. Puso derecha la piedra sobre la que había dormido, y vertiendo aceite sobre su parte superior, a modo de consagración, le erigió en monumento. Para testimoniar después su gratitud por la visión y por los beneficios que Dios le había concedido para el porvenir, hizo un triple voto: honrar, todavía más que hasta entonces, a Yavé como a su Dios; dar a aquella piedra y a aquel lugar el nombre de *Casa de Dios*, y ofrecer al Señor la décima parte de todos los bienes que de Él había recibido.

2) *La simbolizada.*

Varios intérpretes han visto en aquella escala, y no sin razón, un símbolo de María.

La escala vista por Jacob tocaba con una extremidad la tierra y con la otra el cielo. María toca por una parte a la tierra, puesto que es pura criatura, y por otra el cielo, puesto que el Señor, apoyado en su libre consentimiento,

la hizo su Madre, elevándola a una dignidad que linda con el infinito. Por Ella Dios se abajó hasta el hombre; y por Ella el hombre se elevó hasta Dios, su suprema felicidad.

La escala de Jacob junta el cielo con la tierra. Y María, como Mediadora universal, unió el cielo con la tierra, el mundo visible con el invisible, las cosas terrenas con las celestes.

Con la escala se sube fácilmente a lo alto. Con María y con el abundante auxilio de la devoción hacia Ella, se sube fácilmente al cielo [6].

6. La zarza ardiente (*Éx.*, 3, 1-11).

1) *El símbolo.*

Después de haber permanecido largo tiempo en la corte del Faraón, Moisés se dió cuenta de que éste tramaba algo contra él. Dejó, pues, el Egipto y se retiró a la tierra de Madián. Allí se unió en matrimonio con una de las hijas del sacerdote Jetró y se dedicó a pastorear los ganados de éste. Un día, mientras conducía el rebaño al pasto, llegó al «monte de Dios», o sea, al Horeb, o Sinaí. Allí el Ángel de Yavé se le apareció en medio de las llamas de fuego de una zarza o arbusto. Moisés observó que, a pesar de estar la zarza enteramente en llamas, no se consumía. Y dijo: Quiero considerar este gran fenómeno de un arbusto que arde sin consumirse. Sin embargo, mientras estaba para acercarse, Dios le hizo oír su voz desde dentro del fuego y le dijo: ¡Moisés, Moisés! Héme aquí, respondió. No te acerques aquí —le dijo el Señor—. Quítate de los pies las sandalias, porque la tierra que pisas, tierra santa es. Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Y mientras Moisés tenía el rostro inclinado, temeroso de mirar la visión, Dios le dijo: He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he oído sus lamentos motivados por la dureza de los que vigilan sus trabajos, y he bajado para librarlo y hacerle pasar desde aquel lugar a una tierra buena y espaciosa, donde corre la leche y la miel. Yo te enviaré al Faraón para que haga salir de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel. Moisés respondió: ¿Y quién soy yo para hacer esto? Y Dios: Yo estaré contigo, y cuando hayas hecho salir al pueblo de Egipto, sacrificarás a Dios sobre esta montaña. Moisés dijo: Si me preguntasen cuál es tu nombre...? Dios respondió: «*Yo soy El que soy*...; así dirás a los hijos de Israel: *El que es*, me envía a vosotros». Y durante todo este coloquio la zarza continuó ardiendo sin consumirse.

(6) Recuérdese la significación de la visión de Fray León narrada en las crónicas franciscanas. Cfr. Roschini, *La porta del Cielo, Venezia*, 1935, pp. 13-15.

2) *La simbolizada.*

La zarza ardía sin consumirse. Y María —como canta la Iglesia en la liturgia de la fiesta de la Purificación— concibió y dió a luz al Hombre-Dios sin que se deshojase el ramo verdeante de su virginidad (Cfr. S. GREGORIO NISSENO, *De vita Moysis*; PG. 44, 1136 B-C). Egregiamente cantó S. EFRÉN: «Bienaventurada, Tú, oh María, que fuiste figurada en la zarza vista por Moisés. —Bienaventurada Tú, oh María, que fuiste — como un velo y ocultaste su esplendor» (Himno XVI, 3) [7].

En medio de la zarza estaba Dios. Dentro de María, en su purísimo seno, estuvo el Hombre-Dios.

Dios mandó a Moisés que se quitase las sandalias, en señal de humildad y de respeto, antes de acercarse a la zarza. Con vivo sentimiento de humildad y de respeto deben acercarse los hombres a la Madre de Dios.

Sólo cuando se acercó a la zarza recibió Moisés la autoridad y la capacidad de vencer a los opresores del pueblo elegido. Sólo acercándose a María podrán vencer los jefes del pueblo cristiano a los enemigos y a los opresores de la Iglesia (Cfr. MARRACCI, o. c., pp. 603-695).

7. EL ARCA DE LA ALIANZA *(Éx.*, 25, 10-16).

1) *El símbolo.*

Antes que Dios entregase a Moisés los Mandamientos de la Ley esculpidos en dos tablas de piedra, como testimonio escrito del pacto y de la Alianza entre Él e Israel, le ordenó construir un Arca riquísima —una especie de casa cuadrangular— para colocar en ella las dos Tablas de la Ley. «Construir —dijo Dios a Moisés— un arca de madera de *setim* (acacia) de dos codos y medio de larga, un codo y medio de ancha y un codo y medio de alta. La cubriréis de oro puro por dentro y por fuera y todo alrededor en la parte superior la haréis una guirnalda de oro. Fundiréis para ella cuatro asas de oro y las pondréis en sus cuatro ángulos: dos a un lado y dos a otro. Haréis barras de madera de acacia y las cubriréis de oro; introduciréis las barras en los anillos a los lados del arca y os servirán para llevarla. Las barras que-

(7) Una reproducción artística de este símbolo es la pintura de Nicolás Froment en la catedral de Aix, dispuesta en 1476 por el soberano Renato. Se ve abajo a Moisés, que con la mirada fija en la aparición se quita las sandalias, mientras en medio de un gran arbusto verdeante, envuelto por todas partes en llamas, está tranquila y majestuosamente la Virgen SS. con Jesús Niño sobre las rodillas (BRÉHIER, *L'Art chrétien*, París, 1928, p. 276 y lámina XII).

darán siempre en las asas del arca, y no se quitarán nunca. En el arca pondréis el testimonio, o sea, las Tablas de la Ley que Yo te daré.

Moisés obedeció e hizo construir el arca de Beseleel, según el diseño dado por Dios (37, 1-9). La inauguración tuvo lugar al principio del segundo año después de la salida de Egipto. Hizo poner el Arca con las Tablas de la Ley en el Tabernáculo que había hecho construir, e hizo poner ante ella un velo para sustraerla a las miradas de los hombres. Moisés recibió en seguida orden de poner en el Arca también una urna de oro que guardaba el maná (16, 34) y la vara de Aarón, que había florecido (Núm. 17, 10).

El arca era la garantía de la asistencia divina, tanto en el viaje a la tierra prometida como en los combates contra los enemigos. Con ella todo marchaba bien. Sin ella no podía esperarse más que la derrota. A su contacto —bajo Josué— las aguas del Jordán se dividieron y permitieron al pueblo el paso del río *(Josué,* 3, 1-4, 18). Fué llevada luego durante siete días en torno a Jericó, hasta que los muros de la ciudad se derrumbaron *(Josué,* 6, 6-16). Establecido el pueblo elegido en Palestina, el Arca con el Tabernáculo que la guardaba fué colocada establemente en Silo y después en Sión, en el templo de Salomón. Bajo los sucesores de Salomón, el Arca no existía ya. Dios, en pena de la monstruosa idolatría a la que se había abandonado el pueblo elegido, rompiendo así la alianza con Él, permitió que se perdiese completamente bajo los caldeos que, entre el año 603 y el 587 a. J. C., destruyeron el templo y todo lo que en él había de precioso.

2) *La simbolizada.*

Según la interpretación tradicional, de la que tenemos un eco continuo y viviente en las Letanías Lauretanas con la invocación *Foederis Arca,* tenemos aquí uno de los más expresivos símbolos de María. Expresa, en efecto, en admirable síntesis, cuanto de bello y grande pueda imaginarse de María, considerada en su singular misión para con Dios, para con el hombre y en sí misma.

Expresa, ante todo, su singular misión *para con Dios,* o sea, la Maternidad divina. El Arca, en efecto, contenía las Tablas de la Ley, un vaso de oro lleno de maná y la vara florida de Aarón. María, esta Arca de la Alianza, contiene al Autor mismo de la Ley, el Pan vivo bajado del cielo, simbolizado por el maná, el que ha instituído el eterno Sacerdocio, simbolizado por la vara de Aarón.

El Arca, además, expresa la misión de María *para con los hombres,* o sea, la Mediación universal. El arca, en efecto, era la más hermosa gloria del pueblo de Israel *(I Sam.,* 4, 21): Dios recibía en ella y desde ella daba sus respuestas, sus oráculos, y hacía saber al pueblo su voluntad. Y María SS., des-

pués de Cristo, es la gloria más pura del místico Israel; por medio de Ella —Mediadora universal— se nos comunican todos los tesoros de las gracias divinas. La corona de oro que ceñía el Arca, simbolizaba su dignidad de Reina de la tierra y del cielo, consecuencia necesaria de su misión para con Dios y para con los hombres.

Pero, además de expresar admirablemente la singular misión de María, el Arca expresa también de un modo no menos admirable, con lo que *en sí misma* era, los singulares privilegios de naturaleza, de gracia, de gloria, concedidos a María en atención a su misión singular. El Arca, en efecto, estaba construída de madera incorruptible. Y María no estuvo nunca sujeta a la corrupción ni moral ni física. Estuvo inmune de la corrupción moral, puesto que no fué manchada por la culpa original ni actual. Estuvo inmune de toda corrupción física, porque permaneció siempre virgen, aun siendo madre, y escapó a la corrupción del sepulcro mediante su gloriosa Asunción.

El Arca estaba enteramente revestida de oro purísimo por dentro y por fuera. Y María estuvo revestida del oro purísimo de una ardentísima caridad hacia Dios y hacia el prójimo.

El Arca tenía cuatro asas de oro a sus pies, para poder trasladarla. Y María tuvo de un modo singular las cuatro virtudes cardinales a las que se reducen todas las virtudes morales, que le hicieron facilísimo su movimiento ascensional hacia las más altas cumbres de la santidad.

8. El candelabro de oro (*Éx.*, 25, 31-40).

1) *El símbolo.*

En el tabernáculo, desde el principio, y después en el Templo de Jerusalén, hubo un candelabro célebre, llamado generalmente el *candelabro de oro* (25, 31) por la materia de que estaba hecho. Se llamaba también el *candelabro de los siete brazos*, por las siete lámparas que llevaba; y por razón de su uso sagrado, el *candelabro puro* (Lev., 24, 4), el *candelabro sagrado*.

Este candelabro había sido construído por Moisés, conforme al modelo que Dios le había mostrado en el Sinaí (*Éx.*, 25, 40; *Núm.* 8, 4). Se apoyaba sobre un pie. De la base se alzaba un asta recta, y a cada lado de ésta, a igual distancia, se separaban en un mismo plano vertical tres brazos paralelos. Estos seis brazos, curvándose hacia arriba, alcanzaban con su extremidad la misma altura del asta central. El candelabro sostenía siete lámparas movibles de oro (*Éx.*, 25, 14) preparadas mañana y tarde por un Sacerdote a la hora en que se quemaba el incienso sobre el altar de los perfumes. Para la lámpara se empleaba aceite puro de olivo.

El candelabro estaba colocado no en el Santo de los Santos, sino ante el velo, en la parte del tabernáculo Santo.

2) *La simbolizada.*

La Virgen SS. —según no pocos Padres y escritores eclesiásticos [8]— es verdaderamente un candelabro de oro macizo.

El oro es el primero entre todos los metales y la medida de los demás valores. La Virgen es la primera entre todas las criaturas.

El oro no se oxida, mantiene siempre su brillo. María SS. no fué nunca manchada ni con un mínimo defecto.

El oro es maleable, esto es, resiste los golpes del martillo y sin romperse se extiende en hojas. Y María resistió admirablemente los duros golpes del dolor que cayeron sobre su corazón de Madre durante la acerba pasión y muerte de su Hijo.

El candelabro iluminó el lugar sagrado. La Virgen SS., verdadera «puerta de la luz», iluminó toda la tierra dándonos «la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo».

El candelabro, con sus siete brazos, sostenía siete lámparas. Y María estuvo admirablemente adornada con los siete dones del Espíritu Santo.

9. La vara de Moisés (*Éx.* 4, 2-4; 17, 20).

1) *El símbolo.*

Después que Yavé hubo confiado a Moisés la sublime misión de liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto, para acreditarlo ante todos le comunicó el poder de hacer prodigios mediante la vara que llevaba en la mano. Y para comenzar, Dios convirtió la vara en serpiente, que volvió a cambiarse de nuevo en vara. Moisés, vuelto en medio de su pueblo, reprodujo este prodigio y se ganó la confianza de todos. Se presentó después acompañado de Aarón al Rey Faraón, y obró ante él muchos prodigios mediante la vara milagrosa. Convirtió la vara en serpiente; la extendió sobre las aguas de Egipto y las convirtió en sangre; golpeó con ella el polvo de la tierra y aparecieron los mosquitos; la levantó hacia el cielo y cayó el granizo; la extendió de nuevo y pulularon las langostas. Se sirvió, además, de la vara para dividir las

(8) Cfr. Marracci, o. c., en la palabra *Candelabrum* donde recoge unos sesenta textos de diversos autores, entre ellos el pseudo-Atanasio, el pseudo-Epifanio, S. Proclo, S. Andrés de Creta, S. Germán, S. Juan Damasceno, S. José el Himnógrafo, Teófanes Niceno, etc.

aguas del Mar Rojo, para golpear la roca del Horeb y hacer brotar las aguas.

2) *La simbolizada.*

La vara, signo del poder comunicado por Dios a su siervo Moisés, es un símbolo muy expresivo de María.

Moisés se sirvió de aquella vara para obrar estrepitosos prodigios en favor de su pueblo. Y Dios se sirvió y se sirve continuamente de María para obrar los más estrepitosos prodigios en favor del pueblo cristiano. Basta recorrer los anales de la Iglesia, para quedar convencido y asombrado. Se dijo: «Gesta Dei per Francos». Mejor se diría: «Gesta Dei per Mariam».

10. La vara de Aarón *(Núm.* 17, 6 ss.).

1) *El símbolo.*

Durante la permanencia del pueblo de Israel en el desierto, algunos israelitas (Coré, Datán y Abirón y otros doscientos cincuenta), cansados de la autoridad y del gobierno de Moisés y Aarón, olvidando que el Señor había escogido a Moisés como a su jefe, y a Aarón, su hermano, como Sumo Sacerdote, se sublevaron contra él. Presentáronse a Aarón y con tono arrogante le dijeron: ¡Habéis mandado bastante! Y al día siguiente, ejercitando abusivamente las funciones sacerdotales, ofrecieron incienso al Señor. Pero la tierra se abrió bajo sus pies y tragó a Core, Datán y Abirón, mientras un fuego bajado del cielo devoró a los otros doscientos cincuenta rebeldes, sus cómplices. No obstante, los israelitas no comprendieron todavía la lección. Continuaron murmurando y rebelándose y el Señor envió otro fuego que abrasó 14.700 personas. Finalmente, el Señor, para mostrar claramente su voluntad de elección respecto a Aarón, habló a Moisés y le dijo: Toma una vara de cada tribu, y serán doce, y sobre cada una harás escribir el nombre de su príncipe, y sobre la de la tribu de Leví, harás escribir el nombre de Aarón; las pondrás todas en el Tabernáculo de la Alianza, ante el Arca del Testimonio, donde Yo suelo hablarte. La vara de aquel que Yo elija germinará, y así se aquietarán las querellas de los hijos de Israel contra Mí, al murmurar contra vosotros. Se tomaron, pues, doce varas y se colocaron sobre el Tabernáculo; y volviendo Moisés al día siguiente, encontró que la vara de Aarón había germinado, dado flores, echado hojas y producido fruto. Entonces le fué restutuída a cada uno su vara y dijo el Señor a Moisés: Vuelve a llevar la vara de Aarón al Tabernáculo del testimonio, para que se conserve allí como señal para los rebeldes y terminen las querellas y no tengan que morir.

2) *La simbolizada.*

También la vara de Aarón, como la de Moisés, es un símbolo de María, y más propiamente de su concepción virginal (Cfr. MARRACCI, l. c., pp. 778-786). Como la vara de Aarón floreció sin concurso de elementos naturales, por encima de las leyes de la naturaleza, así la Virgen SS. floreció, o sea, concibió la flor de los campos y el lirio de los valles, Jesús, sin concurso humano.

Como la vara florida de Aarón junto con su fruto fué puesta en el Arca para ser conservada y venerada, así la Virgen SS. fué puesta por Dios en el corazón de la Iglesia, junto a su divino Hijo, para ser venerada y exaltada.

Como la almendra —fruto de la vara de Aarón— es el más gustoso y nutritivo de los frutos, así lo es Jesús, fruto de la Virgen. La Eucaristía, ¿no supera acaso todos los otros sabores?

11. EL VELLOCINO DE GEDEÓN *(Jueces*, 6, 36-40).

1) *El símbolo.*

En el libro de los Jueces, después de la gloriosa gesta de Débora y Barac, se nos narran las de Gedeón, uno de los Jueces de Israel. El pueblo elegido, a causa de sus prevaricaciones, estaba oprimido por los madianitas. Se volvió a Dios con corazón contrito, y Dios le envió a Gedeón, con encargo de abatir el altar de Baal, erigido en Ofra *(Jueces*, 6, 25-32), y de librar al pueblo elegido de la opresión de sus enemigos, que se habían establecido en la llanura de Jezrael. «Revestido del espíritu de Dios», Gedeón convocó a son de trompeta a todos los israelitas de su familia y de las tribus vecinas. En breve se unieron en torno suyo varios centenares de hombres. Él, sin embargo, escogió sólo trescientos especialmente designados por Dios. Como era de carácter muy tímido y vacilante, Gedeón quiso asegurarse de que Dios estaba dispuesto a mantener sus promesas. Para ello, pidió dos prodigios como prueba de que Dios le iba a conceder la victoria sobre los madianitas. Si Tú vas a salvar verdaderamente a Israel por mi medio —dijo Gedeón al Señor—, como lo has dicho, lo conoceré en esta señal: Pondré este vellocino de lana a la intemperie; si sólo el vellocino queda cubierto de rocío, y queda seca la tierra a su alrededor, conoceré que quieres liberar a Israel por mi mano. Y así fué. Levantóse al rayar el alba, exprimió el vellocino de lana y llenó un barreño de rocío. Y nuevamente dijo a Dios: No se encienda tu furor contra mí si te pido otra prueba. Te ruego que sólo el vellocino quede seco y toda la tierra a su alrededor húmeda de rocío. Y el Señor hizo aquella noche como Gedeón había pedido. Sólo el vellocino se encontró seco y el suelo alrededor cubierto de rocío.

Asegurado con esta señal, Gedeón afrontó con sus trescientos guerreros al enemigo, y lo batió, capturando también dos príncipes madianitas y matándolos.

2) *La simbolizada.*

También en el vellocino de Gedeón vieron un símbolo de María varios Padres y escritores eclesiásticos (Cfr. MARRACCI, o. c., p. 755 ss.). Y con razón.

El vellocino de Gedeón era una piel cubierta de lana blanca sin mancha. María era el candor en persona: en pensamientos, afectos, palabras, acciones...

Sobre el vellocino de Gedeón cayó el rocío del cielo. A la Virgen SS. descendió «como lluvia sobre el vellocino» el Verbo de Dios, prenda de nuestro rescate. Admirablemente lo hace notar el melifluo Doctor S. BERNARDO: «Mira, oh hombre, el consejo de Dios, conoce el consejo de la sabiduría y de la piedad. El que quería inundarlo todo de celestial rocío, llenó primero todo el vellocino. El que iba a redimir al género humano, acumuló en María todo el precio. Mirad atentamente cuánto quiere que la honremos con grande y afectuosa devoción el que puso en María la plenitud de todos los bienes: hasta el punto de que si en nosotros hay un poquito de esperanza, de gracia o de salvación, reconocemos que nos viene de Aquella, que sube a lo alto llena de delicias. Consiguientemente, con todas las fibras de nuestro corazón, con los más íntimos afectos y con todos nuestros deseos, veneremos a esta Virgen, puesto que tal es la voluntad de Aquél que quiso que todo lo tuviéramos por medio de María» (PL. 183, 111).

Sólo el vellocino fué cubierto de rocío, mientras que todo a su alrededor estaba seco. Sólo María entre todas las criaturas de la tierra fué bañada desde el primer instante de su existencia por el rocío de la divina gracia, mientras las demás estaban secas por la culpa.

El vellocino de Gedeón fué símbolo de victoria. Lo mismo se debe decir de María, Madre de Aquel que dijo: «¡Tened confianza! ¡Yo he vencido al mundo!» *(Jn.*, 16, 33).

El vellocino —observa S. SOFRONIO *(Or. Deip. Assumpt.*, entre las obras de S. Jerónimo, t. XI, col. 96 B-C)— «aún proviniendo del cuerpo, desconoce las pasiones del cuerpo». María, aun siendo de carne humana como nosotros, ignoró todas las debilidades de la carne.

12. LA NUBE *(Is.* 19, 1; *III Reyes*, 18, 42-45).

1) *El símbolo.*

La Virgen SS. se ha visto simbolizada en dos nubes: la descrita por Isaías y la que vió el siervo de Elías.

Isaías dice: «Grave oráculo contra el Egipto: he aquí que el Señor saldrá sobre una nube ligera y entrará en Egipto, y en su presencia se turbarán los ídolos egipcios y se suspenderá el pulso en el corazón del Egipto.»

Respecto a la nube vista por el siervo del profeta Elías, dice así el Sagrado texto: Había una gran hambre en Samaria. Elías subió a la cumbre del Carmelo y postrándose en tierra puso su rostro entre las rodillas. Y dijo a su siervo: Sal y mira hacia el mar. El siervo salió, y después que hubo mirado, dijo: No veo nada. Elías profetizó nuevamente, y le dijo: ¡Vuelve por siete veces! El siervo obedeció, y a la séptima vez, he aquí que una nube pequeñita, como la pisada de un hombre, salía del mar... El cielo se oscureció y se siguió una gran lluvia.

2) *La simbolizada.*

Muchas y graciosas son las analogías —subrayadas sobre todo por S. Ambrosio— entre la nube y María.

Aunque la nube esté compuesta de elementos pesados —vapor condensado suspendido en la atmósfera—, el viento la hace ligera y la lleva de un punto a otro del cielo. Lo mismo puede decirse de María. Aunque vestida del peso de la carne, no lo sintió, y fué por eso nube ligera movida con toda facilidad por el espíritu de Dios. Este es el pensamiento de S. Ambrosio: «¡Oh riqueza —exclama— de la virginidad de María!, como una nube llovía Ella sobre la tierra la lluvia de Cristo, según fué escrito: He aquí que el Señor viene sentado sobre una nube ligera. Verdaderamente ligera la que no conoció el peso de la unión conyugal. Verdaderamente ligera la que alivió a este mundo del yugo oprimente del pecado. Verdaderamente ligera la que llevaba en su seno la remisión de los pecados» *(De inst. virg.*; PL. 16, 325).

La nube pasa alta sobre el horizonte, en un cielo terso, sin rozar las suciedades de la tierra. Y María pasó alta durante toda su vida sobre el horizonte de la humanidad, sin rozar siquiera las bajezas terrenas.

La nube cubre con su sombra lo que está debajo. Y María cubre con la sombra de su protección a todos sus verdaderos devotos.

La nube hace caer la lluvia sobre la tierra seca y la hace fecunda. María, dando libremente el consentimiento a la Redención, hizo caer sobre la tierra, árida por el pecado, la lluvia de la gracia divina y la hizo sobrenaturalmente fecunda.

13. La torre de David *(II Sam.*, 5, 17).

1) *El símbolo.*

David, después de haber derrotado a los jebuseos y haber tomado Jerusalén, la embelleció y la fortificó de modo que se llamó la ciudad de David. Para ponerla en seguridad contra las represalias de los vencidos y las incursiones de las naciones vecinas, erigió en un lugar abrupto del monte de Sión, sobre dos precipicios, una torre altísima y solidísima llamada «torre de David». Fuera de sus muros pendían armaduras de todo género: «Mil escudos —dice el autor del Cantar, 4, 4— cuelgan de ella: toda la armadura de los fuertes». El sol, lanzando sus rayos sobre aquellas armas de acero, las hacía brillar hasta deslumbrar la vista e infundir un sagrado terror a los enemigos del pueblo elegido.

2) *La simbolizada.*

El Cantar compara el cuello de la Esposa —que en sentido literal y alegórico es también María— a la torre de David: *Collum tuum sicut turris David* (4, 4). El verdadero Rey David —Cristo, de quien David era tipo— ha erigido en su Iglesia una verdadera torre: María.

La torre de David tenía tres fines: adornar la ciudad, y por eso era bellísima; servir de vigía, y por eso era altísima; servir de seguro refugio contra los ataques de los enemigos, y por eso era fortísima. Lo mismo puede decirse de María, mística torre de David. María fué ante todo una torre bellísima, el más hermoso adorno de toda la Iglesia. Como la torre de David constituía el orgullo y la gloria de todo el pueblo de Israel, así María —mística torre— constituye el orgullo y la gloria de todo el pueblo cristiano.

María fué, en segundo lugar, una torre altísima, porque con la gracia y sus virtudes y méritos se elevó incomparablemente por encima de todos los otros edificios, o sea, de todos los Ángeles y Santos.

María fué, en tercer lugar, una torre fortísima, refugio seguro de la Iglesia y de todos sus hijos contra los asaltos de todos nuestros espirituales enemigos, contra el mundo, el demonio y la carne. En Ella, en efecto, en todo tiempo y lugar, especialmente en las más difíciles ocasiones, se refugió siempre la Iglesia, Pastores y rebaño, obteniendo siempre segura victoria.

14. El Templo de Salomón *(III Reyes*, 6, 2-38; *II Par*, 3,3 - 4,22).

1) *El símbolo.*

La idea y la preparación de un Templo destinado a reemplazar el Taber-

náculo móvil y a acoger el Arca, se remontan a David. Él había dispuesto sobre el monte Moria el área para tal construcción; haba preparado los materiales (oro, plata, hierro, etc.), los operarios, los planos, etc. Pero David había vertido demasiada sangre para ser admitido a ejecutar aquel noble plan. Un honor tan grande por disposición divina fué reservado a su hijo Salomón, que desde el principio de su reinado se puso en seguida a la obra. Construyó un edificio grandioso, sobre el modelo del Tabernáculo, movido por la idea de la grandeza infinita de Dios. «La casa del Señor —decía— debe ser grande, porque Él lo es más que todos los dioses. ¿Quién podrá edificarle una morada digna de Él? La tierra y el cielo no pueden contenerlo; ¿y quién soy yo para preparársela?» Doscientos mil artífices y operarios trabajaron durante siete años continuos. Todo era maravilloso en aquel grandioso edificio, tanto el conjunto como los detalles. Nada había en el templo —dice el sagrado texto— que no estuviese cubierto de oro. Se le diría una *casa de oro.* Las piedras más preciosas lo adornaban. Era el estupor de quien lo visitaba, la gloria de Salomón y de toda Palestina.

2) *La simbolizada.*

En las letanías del Perú la Virgen SS. es invocada como «Templo de Salomón». Varios intérpretes han visto análogías notabilísimas entre el Templo de Salomón y María.

Salomón, desde el principio de su reinado, se puso a trabajar en la construcción del templo. Dios desde la eternidad y a lo largo de los siglos, preparó aquel místico templo en el que había de habitar su divino Hijo.

Salomón, en atención a la infinita grandeza de Aquél que debía habitarlo, construyó un edificio grandioso. Dios, en atención a la infinita grandeza de su Hijo que debía habitar en María, construyó este espiritual edificio de grandiosas proporciones.

El Templo de Salomón estaba todo revestido de oro y piedras preciosas. María estuvo revestida toda del oro de la caridad para con Dios y para con el prójimo, y de las piedras preciosas de las más escogidas virtudes, dones, privilegios, etc., verdadera obra maestra de Dios.

El Templo de Salomón era el estupor de todos los que lo visitaban, tanto que la Reina Sabá de Etiopía —según A Lapide (*in III Reg.*, X)— lo llamó un nuevo milagro del universo. Y María ha sido y será siempre a lo largo de los siglos, la más alta admiración de los que la contemplan y la estudian.

El Templo fué la gloria de Salomón y de toda Palestina. María, místico Templo, ha sido y será siempre la gloria de Dios, que la ha edificado, y de toda la Iglesia.

15. EL TRONO DE SALOMÓN *(III Reyes,* 10, 18-20).

1) *El símbolo.*

Entre las cosas maravillosas hechas construir por Salomón para adornar su palacio, es digno de especial mención el trono de marfil con adornos de oro puro. «El Rey Salomón —se lee— hizo también un trono de marfil y lo revistió de oro purísimo. Tenía seis gradas, y lo alto del trono era redondo por la parte posterior: y dos manos, una a la derecha y otra a la izquierda, sostenían el asiento; y dos leones estaban junto a las dos manos. Y doce cachorros de león estaban sobre las seis gradas, a una parte y a otra: no se hizo obra semejante en ningún otro reino».

2) *La simbolizada.*

«El trono de Salomón —escribe Conrado de Sajonia *(Speculum B. M. V.,* II)— es María.» Muchos otros le hacen eco, y con razón. Ella fué el trono viviente del verdadero Salomón, Rey pacífico. Lo fué en la Encarnación, cuando el Verbo, desde el trono eterno del Padre, descendió al seno, o sea, al trono temporal de la Madre. Lo fué cuando, nacido, reposó Jesús en su seno purísimo, entre sus brazos, y desde aquel trono lo propuso Ella a la adoración de S. José, de los pastores y de los Magos. Lo fué cuando, después de haber sido inmolado por nuestra salvación, es decir, después de haber sido depuesto del altar de la Cruz, fué colocado nuevamente en el seno de su Madre SS.

El trono de Salomón era todo de marfil, es decir, de una preciosa, consistente y candidísima sustancia ósea. María fué lo que en la tierra hubo de más precioso, cándido y consistente.

El marfil del trono de Salomón estaba recubierto de oro purísimo. María estuvo toda cubierta de ardentísima caridad hacia Dios y hacia el prójimo.

Las gradas del trono de Salomón estaban circundadas por doce cachorros de león, símbolo de fortaleza y de protección. María estuvo circundada por una protección divina enteramente particular.

* * *

Estas son las principales profecías, figuras y símbolos de María. Hermosas las profecías que la han anunciado. Magníficas las figuras que la han precedido, atractivos los símbolos que la han insinuado. Pero la realidad es incomparablemente más bella, magnífica y atrayente. Es como el sol que hace desvanecer los pálidos e indecisos resplandores de la aurora.

SECCIÓN TERCERA

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA EN SU REALIZACIÓN

Considerada la singular misión de María en el eterno decreto de Dios, y en la manifestación de este decreto a lo largo de las profecías tanto directas como indirectas, pasemos ahora a considerarla en su actuación.

Demostraremos, pues, cómo la Virgen SS. ha sido verdaderamente, en el tiempo, lo que *ab aeterno* había sido destinada por Dios a ser, es decir: *verdadera Madre universal, tanto del Creador como de las criaturas*. Son éstas las dos bases graníticas sobre las que se alza todo el majestuosos edificio de las grandezas marianas.

CAPÍTULO I

LA MADRE DEL CREADOR

BIBLIOGRAFÍA

BITTREMIEUX I., *De notione divinae Maternitatis*, en "Eph. Théol. Lov.", 1 [1924], 21-23.—NICOLÁS I. M., O. P., *Le concept integral de Maternité Divine*, en "Rev. Thom.", 42 [1937], II, 230-47.—RAGAZZINI S., O. F. M. Conv., *La divina maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Roma, 1948.—VACAS F., O. P., *Maternidad divina de María*, en "Unitas", 24 [1951], 369-416.—Véase también el volumen de "Estudios Marianos", 1949, dedicado a la Maternidad divina.

Preliminares

1. FUNDAMENTAL IMPORTANCIA DEL TRATADO.

La divina Maternidad de María constituye la primera base no sólo de todos los privilegios marianos, sino también, puede decirse, de la misma religión cristiana, de manera que rechazar el dogma de la Maternidad divina equivale

a rechazar todo el Cristianismo. Por eso, la divina Maternidad ha sido llamada *escudo de la verdadera fe*. De aquí la excepcional importancia del tratado.

2. Concepto de la Maternidad divina.

Enseña el Angélico que para tener una verdadera maternidad respecto a un individuo cualquiera, son estrictamente necesarias dos cosas, a saber: 1) que una mujer comunique a la prole una naturaleza *semejante*, o sea, consubstancial a la suya; 2) y por vía de generación natural (*S. Th.*, III, q. 32, *8.* 3).

Establecida esta noción genérica de maternidad, es fácil comprender cómo la Virgen SS. puede llamarse legítimamente *Madre de Cristo*. Le ha comunicado, en efecto, una naturaleza *semejante* a la suya, por vía de *verdadera generación*. No hay, pues, ninguna dificultad en comprender cuán legítimo sea el título de *Madre de Cristo* dado a María. La dificultad comienza cuando se intenta comprender en qué sentido la Virgen SS. —*verdadera Madre de Cristo*— puede llamarse también verdadera *Madre de Dios*, porque no se comprende a primera vista cómo Dios pueda ser *engendrado* por una mujer.

Sin embargo, si bien se observa, ambos títulos *(Madre de Cristo y Madre de Dios)* son perfectamente sinónimos y equivalentes. Para comprender esta aserción hay que tener presente dos verdades, una de orden natural y otra de orden sobrenatural, que constituyen los dos fundamentos de la divina Maternidad de María.

Es necesario, ante todo, tener presente una VERDAD O FUNDAMENTO DE ORDEN NATURAL que nos es conocida por la razón, puesto que se toma de lo que ocurre en la naturaleza, a saber: que el término de la generación (lo que es engendrado por la madre) no es la naturaleza o parte de ella (el cuerpo o el alma del engendrado), sino que es el *hombre*, o sea, el todo, que consta de alma y cuerpo. Consiguientemente, el sujeto de la generación y de la filiación es la *persona*. Ser engendrado es propio de la persona y no de la naturaleza, puesto que la *persona*, y no la naturaleza, es concebida, nace, etc. En tanto es uno engendrado en cuanto adquiere una *subsistencia* propia, independiente de la del generante. Ahora bien, lo que *subsiste* no es la naturaleza, sino la *persona*, aunque la persona subsista en la naturaleza. La generación, pues, no es ni puede ser más que un movimiento, un camino a través del cual la persona adquiere la naturaleza. O sea: la *persona* es el sujeto al que conviene el predicado de la generación, es decir, la concepción, el nacimiento, la filiación; la *naturaleza*, en cambio, es el *término* al cual es conducida la persona mediante todos aquellos predicados. En otras palabras: La persona nace adquiriendo la naturaleza (Cfr. l. c., a. 35, a. 1).

Es ésta una doctrina de tal manera universal que no admite excepcio-

nes, de manera que siempre debe decirse que es la *persona* y no la *naturaleza* la que es engendrada. Así también en la SS. Trinidad, el Padre engendra la *persona*, no la naturaleza del Verbo, la cual ni engendra ni es engendrada. Nadie, pues, es, ni puede decirse madre o padre de la naturaleza, sino madre o padre de la persona.

Además de esta verdad fundamental de orden natural, hay que tener presente otra VERDAD O FUNDAMENTO DE ORDEN SOBRENATURAL, que nos es conocido mediante la Revelación divina: la llamada *unión hipostática*, en virtud de la cual a la persona divina del Verbo le están unidas dos naturalezas: la divina y la humana: la divina *ab aeterno* y la humana en el tiempo, *desde el primer instante* de su procreación por parte de María. Consiguientemente, es siempre la misma Persona divina —la Persona divina del verbo— la que ha sido engendrada *ab aeterno*, según la naturaleza divina, por el Padre, y la que ha sido engendrada *en el tiempo*, según la naturaleza humana, por la Madre, María.

En otras palabras: la Persona divina del Verbo se unió a la naturaleza humana *desde el primer instante* de su procreación por parte de María, de manera que la naturaleza humana de Cristo nunca estuvo terminada por una personalidad humana y creada, sino que subsistió siempre, desde el primer instante de su existencia, en la personalidad divina e increada del Verbo. Consiguientemente, el Verbo, en el acto de la Encarnación, no asumió al hombre, desnudándolo de su propia subsistencia o personalidad, sino que asumió la naturaleza humana poniendo en ella el lugar de la personalidad humana (que hubiera sido la naturalmente reclamada) la personalidad divina (l. c., q. 33, a. 3).

Puestas estas dos verdades fundamentales, no es difícil comprender cómo el título de *Madre de Cristo* (fácilmente inteligible) equivale perfectamente al título de *Madre de Dios* (menos inteligible). Puesto que por el hecho mismo de que la Virgen SS. dió al Verbo la naturaleza humana (en la cual subsistió la Persona del Verbo desde el primer instante de la concepción, en lugar de la persona humana), puede decirse en sentido verdadero y propio que ha engendrado la *Persona* del Verbo según la naturaleza humana, y por tanto, es verdadera y propia Madre de Dios; puesto que Dios, o sea, el Verbo encarnado, habiendo sido engendrado por Ella y nacido según la naturaleza humana, es verdadero Hijo suyo (l. c., q. 35, a. 4).

En una palabra: es la persona, y no la naturaleza la que es engendrada. Ahora bien, en Cristo no hay otra persona que la divina del Verbo. Consiguientemente, es la divina *Persona* del Verbo la engendrada por la Virgen Santísima según la naturaleza humana. La Virgen SS., pues, es y debe llamarse verdadera Madre del Verbo encarnado, verdadera Madre de Cristo, verdadera Madre de Dios.

Este es el concepto pleno y genuino de la Maternidad divina.

3. Los errores contra la Maternidad divina.

Son muchos. Todos los errores acerca de la Encarnación del Verbo, o sea, acerca de la unión hipostática, se resuelven lógicamente en errores contra la divina Maternidad de María. Consiguientemente, puede establecerse una triple clase de errores:

1) Algunos, aun admitiendo que Cristo haya sido verdadero Dios, niegan que fuese *verdadero hombre;* 2) Otros, por el contrario, aun admitiendo que Cristo haya sido verdadero hombre, negaron que fuese *verdadero Dios;* 3) Otros, finalmente, aun admitiendo que Cristo haya sido verdadero Dios y verdadero hombre, alteraron *la unión* entre la naturaleza divina y la humana.

1) *Negaron que Cristo haya sido «verdadero hombre».*

a) Los docetas o fantásticos (s. I), cristianos convertidos generalmente del paganismo, enseñaron que el cuerpo de Cristo no fué verdadero y real, sino sólo aparente.

Los albigenses, en el siglo XII-XIII, aplicando el docetismo a la Virgen Santísima, enseñaron explícitamente que María no había concebido realmente y dado a luz a Jesús, y que Jesús no había sido concebido y nacido de Ella. María SS., según los albigenses, había tenido sólo las apariencias de mujer, pero no la realidad, puesto que había sido creada en el cielo y su cuerpo había sido de sustancia celeste; consiguientemente, el Verbo había tomado de Ella «una carne celeste». La Escritura, en efecto, no afirma en ningún lugar que la Virgen haya tenido un padre o una madre (Cfr. Vernet, F., *Albigeois*, en «Dict. Théol. Cath.», I, 677-687).

b) Los valentinianos, que aun admitiendo en Cristo un cuerpo verdadero y real, enseñaron, sin embargo, que no era un cuerpo terreno, sino un cuerpo celeste, bajado del cielo y pasado a través de la Virgen SS. como a través de un canal. Este error fué renovado en el s. XVI por Simón Mennon, por Schwenkfeld y por Miguel Servet. *Simón Mennon*, jefe de los anabatistas, afirmó, estúpida y obstinadamente, que el cuerpo de Cristo tuvo su origen no de la sustancia de María, sino del semen del Padre celestial. *Schwvenkfeld* soñó después que la carne y la sangre de Cristo no fueron naturales, sino sobrenaturales, o sea, puramente espirituales y del todo divinas. *Miguel Servet*, finalmente, llamado por S. Pedro Canisio «arquitecto de horrenda impiedad» (Cfr. *De B. M. V. incomparabili*, l. III, c. 14), llegó a decir que la carne divina de Cristo fué engendrada de la sustancia misma de Dios, y no de la sustancia de María.

En estos errores, la Maternidad divina se reduciría a una maternidad solamente *aparente*, no real.

2) *Negaron que Cristo haya sido «verdadero Dios».*

a) Los EBIONITAS, cristianos convertidos del judaísmo (s. I), que creyeron que Cristo era un simple hombre nacido de María y de José, unido particularmente a Dios y hecho Hijo adoptivo de Dios por su fidelidad en la observancia de la ley.

PABLO DE SOMOSATA (s. III) afirmaba que Cristo fué el primero entre los hijos *adoptivos* de Dios.

b) Los CERINTIANOS (ss. I y II), que mezclando la *gnosis* con el judaísmo dijeron que Cristo era uno de los *eones*, o sea, uno de los entes que constituían un enlace entre Dios y el mundo.

c) Los ARRIANOS (s. IV), que enseñaban, siguiendo a Arrio, presbítero alejandrino, que el Verbo engendrado por Dios para crear el mundo, habiendo tenido Él también un principio, no es Dios, sino un *intermediario* entre Dios y el mundo, y por tanto, es de *sustancia diversa* a la del Padre, de quien solamente es hijo en sentido *adoptivo*.

Estos antiguos errores han sido renovados por los racionalistas, protestantes y modernistas.

Los RACIONALISTAS sostienen que Cristo es un puro hombre, un *profeta* semejante a los demás.

Los PROTESTANTES LIBERALES (a diferencia de los antiguos protestantes que —como Lutero, Calvino, Bucero, Bullinger— no osaron negar la divinidad de Cristo y la divina Maternidad de María) sostienen que Cristo es un profeta superior a los demás. Así, Harnack, Wendt, Réville, Sabatier, etc.

Los MODERNISTAS pretenden que Cristo se proclamó «Hijo de Dios» en sentido sólo mesiánico, y que los cristianos embebidos en las teorías helénicas sobre el *Logos* lo adoraron como Verbo divino (Cfr. Decr. *Lamentabili*, Denz. B., 2027 ss.). Consiguientemente, el dogma de la divinidad de Cristo, según ellos, no podría probarse con los Evangelios, sino que es «un dogma que la conciencia cristiana ha deducido de la noción de Mesías», elaborando los conceptos judíos acerca del Mesías mediante las doctrinas griegas.

En estos errores sobre la divinidad de Cristo, la Virgen SS. no sería Madre de Dios, sino solamente madre de un hombre.

3) *Alteraron la unión entre la naturaleza divina y la humana.*

a) Los EUTIQUIANOS (por exceso) enseñaron que la unión entre las dos naturalezas —la divina y la humana— se hizo *in natura*, y por tanto, en Cristo, después de la unión, no sólo hubo una única persona, sino también

una única naturaleza. Cómo haya sucedido esto. Eutiques, archimandrita de Constantinopla, no lo explicó. Sus discípulos se tomaron el trabajo de hacerlo y comenzaron a hablar de *mezcla* de las dos naturales de modo que resultase una tercera; de *absorción* de la una en la otra (como la gota de agua es absorbida por el océano); de unión *formal* análoga a la del alma con el cuerpo: fórmulas todas que comprometen la integridad de una de las dos naturalezas, o de ambas. Puestos estos errores, la Maternidad divina, como es evidente, queda destruída. Cristo, en efecto, no habría tenido la misma naturaleza que tenemos nosotros y no habría sido, por tanto, de nuestra especie; la generación —como hemos ya hecho notar— se termina en el supuesto subsistente en la misma naturaleza del generante, pues que es un origen *in similitudinem naturae*. «No se puede, pues, decir —concluye el Angélico— que Cristo sea Hijo de la Virgen María o que Ella sea su Madre» (*C. G.* l. 4, c. 32). Los que esto dicen, no sólo destruirían la maternidad en cuanto tal, sino la maternidad *en cuanto divina*, puesto que una naturaleza resultante de la naturaleza humana y divina, no podría llamarse en rigor ni humana ni divina.

b) Los NESTORIANOS (por defecto), preocupados de salvar en Cristo la doble naturaleza —divina y humana—, pusieron una unión en la persona, no en la naturaleza; pero sólo *accidental*, de modo que Cristo hombre y el Verbo son dos sujetos, cada uno de ellos «per se stans», dos personas físicas, que forman una sola *moral* (no ontológica), como el Rey y su embajador. Siendo, pues, la unión entre los dos sujetos sólo *accidental*, no es lícito, evidentemente, atribuir al uno las propiedades del otro; y la Virgen María no es en sentido verdadero y propio Madre de Dios (*Theotocos*), sino Madre de Cristo hombre (que es el único Redentor, Sacerdote y Víctima), *Christípara* y no *Deípara*, *Christotócos* y no *Theotocos*. Puede llamarse *Madre de Dios* sólo oratoriamente, en el mismo sentido en el que una mujer puede llamarse madre de un Obispo o un Papa: no ha engendrado un Obispo o un Papa, sino un hombre como los demás, que ha llegado a ser después Obispo o Papa. Tal es la doctrina de Nestorio, Patriarca de Constantinopla († 451), como resulta tanto de sus sermones [1] como del libro de Heraclides [2].

(1) Baste citar de sus discursos, que nos han sido conservados en latín por Marius Mercator (que se encontraba entonces en Constantinopla) el siguiente fragmento del primer discurso: "Algunos días estamos literalmente asediados de preguntas insulsas y necias. Se nos pregunta si es lícito dar a María el título de Madre de Dios; o si al contrario, se la debe llamar sencillamente madre del hombre. ¿Cómo? ¿Dios tiene una Madre? Si así fuese, no serían reprensibles los paganos cuando señalan madres a sus dioses; y habría mentido San Pablo cuando hablando de la divinidad del Salvador, lo proclamaba sin padre, sin madre y sin genealogía. ¡No, buenas gentes, María no ha engendrado a Dios! La criatura no ha engendrado al Creador, sino a un hombre, instrumento de la divinidad, un hombre que lleva junto consigo a Dios" (MARIUS MERCATOR, Op. PL. 48, 760 s.). El hereje mantuvo estas ideas hasta el final, como aparece del libro *Heraclides* escrito poco antes de su muerte.

(2) Este libro fué descubierto hace algunos años en Kotchanes, en el Kurdistán,

Hay que reconocer, sin embargo, que Nestorio no fué el inventor ni el iniciador de esta herejía que tomó de él su nombre: fué solamente su más fanático y obstinado ilustrador y propugnador. Antes de él ese error había sido enseñado por Diodoro de Tarso y por Teodoro de Mopsuestia [3]. Fué

en un manuscrito sirio de la biblioteca del Patriarca Nestoriano. Fué traducido y publicado en francés por Nau, quien en el prefacio nos describe así su contenido: "Es una obra de controversia filosófica y teológica, en la cual la historia no tiene más que una parte secundaria: Nestorio ha recibido las actas del Concilio de Éfeso y se propone comentarlas desde su punto de vista, rechazando las acusaciones y poniendo de relieve los defectos de procedimiento, y precisando el objeto del litigio y sus acusaciones contra Cirilo (pp. 88-290). Añade una introducción filosófico-teológica sobre las diversas herejías (pp. 5-88) y un apéndice sobre las consecuencias producidas por su propia condena. En el cuerpo de la obra (88-290) sigue el orden de las actas: en primer lugar (88-116) los preliminares del Concilio y la cuestión de forma, origen de la controversia sobre la locución "Madre de Dios" (91-92); móviles de Cirilo (92-95); cartas de Cirilo y de Nestorio; desarrollo de la primera sesión sin esperar a los orientales ni a los legados del Papa, bajo la presidencia de Cirilo que era uno de los acusados; protestas de los demás Obispos, del Conde Candiano y del Emperador (95-116); vienen después las palabras de Pedro, presbítero de Alejandría, de Memnón, de Cirilo, de Juvenal, de Teodoto y de Acacio (116-125). Con ocasión del símbolo de Nicea que fué leído en seguida en el Concilio, Nestorio opone su manera de comprenderlo a la de Cirilo y continúa la contraposición de sus cartas (126-163); cita luego y comenta uno tras otro los fragmentos que se le atribuyeron en Éfeso; cuenta a su modo cómo se forzó al Emperador para hacerle aceptar los hechos consumados (235-259); examina finalmente la carta de Cirilo a Acacio y el convenio pactado en esa ocasión con los orientales (259-290). En el apéndice, que es muy interesante, Nestorio comenta la campaña contra Teodoro y Diodoro, el Concilio de Flaviano, la carta de S. León, el conciliábulo de Efeso". (Cfr. NAU, *Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en français*, París, 1910).

Contra la autenticidad del libro "Heraclides" ha formulado algunas objecciones el Prof. J. LEBON en la "Rev. d'Hist. Ecclés.", 12 [1911] 513-519. El P. JUGIE (*Nestorius et la controverse nestorienne*, París, Beauchêsne, 1912, pp. 72-73), NAU (o. c.) y otros, lo creen generalmente de Nestorio, aunque formulen algunas dudas cuando se trata del libro *en su estado actual*.

(3) De Diodoro de Tarso, Marius Mercator nos ha conservado entre otras cosas el siguiente fragmento: "El Verbo viene de lo alto, Jesucristo, en cambio, el hombre, viene de aquí abajo. María no engendró al Verbo, sino sólo un hombre semejante a nosotros." Y Teodoro repetía: "María engendró a Jesús, no al Verbo, puesto que Él era y es omnipresente aunque haya habitado desde el primer momento de un modo enteramente especial en Jesús. Ella, pues, para hablar con propiedad, es Madre de Cristo y no Madre de Dios. Sólo figuradamente, por metáfora, puede llamarse también Madre de Dios, en cuanto que Dios estaba en Cristo de una manera muy señalada. Ella ha engendrado propiamente un hombre, en el cual la unión con el Verbo estaba incoada, pero no era todavía perfecta, puesto que sólo en el día del bautismo pudo ser llamado Hijo de Dios". Y en otra parte repite: "Es una ligereza querer decir que Dios ha nacido de la Virgen... No Dios, sino sólo el templo en el cual Dios habitaba, ha nacido de María" (Cfr. MANSI, *Coll Conc.* tt. IV y V; HEFELE, *Conciliengeschichte*, vol. II, p. 149).

El mismo CIRILO DE ALEJANDRÍA descubrió los gérmenes del Nestorianismo en Diodoro de Tarso, de quien Nestorio fué discípulo (Epist. XLV *ad Succensum Episc.*, PG 77, 230 C) y en Teodoro de Mopsuestia (Epist. LXIX, *ad Acacium Melitin.*, PG. 77, 339 B). También LEONCIO DE BIZANCIO llama a Diodoro de Tarso, autor, jefe y padre de la impiedad (*Adv. Nestorian. et Eutych.*, III, 9; PG. 86, 1363 C) y a Teodoro de Mopsuestia padre de la perfidia de Nestorio, porque en sus códices de *Incarnatione* "hay cosas bastante peores que las blasfemias de Nestorio" (l. c., 1375 D).

Diodoro de Tarso había puesto las premisas de las que lógicamente se deriva la ne-

efecto de una reacción exagerada contra el apolinarismo y el arrianismo [4].

No han faltado, en el pasado como en el presente, algunas tentativas para rehabilitar a Nestorio y para recriminar a S. Cirilo, tanto por parte de los

---

gación de la divina Maternidad de María; sin embargo, como no urgía esa conclusión pudo ser considerado como "juez y columna de la ortodoxia". Teodoro de Mopsuestia, en cambio, negó explícitamente la Maternidad divina. Era, sin embargo, tan modesto, que no se desdeñó de retractarse, aun en público (Cfr. P. NILUS, *De Maternidanate divina B. M. V.*, Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini aententia, Romae, 1944, p. 2).

(4) La controversia de la divina Maternidad de María comenzó y se desarrolló de esta manera. Según Sócrates, el primero en abrir el fuego fué un cierto presbítero Anastasio, que Nestorio llevó consigo de Antioquía. Éste, predicando un día en la iglesia, comenzó a decir entre otras cosas: "*Nadie proclame a María Madre de Dios; María es una simple criatura humana, y Dios no puede nacer de una criatura humana*" ("Nemo Mariam vocet Deiparam. Maria enim homo fuit; ex homine autem Deus nasci non potest") (*Hist. Eccl.*, PG. 67, 808 D). De la misma manera, un cierto Doroteo, Obispo de Marcianópolis, en pública iglesia durante las funciones sagradas, en presencia de Nestorio que le escuchaba sentado en la cátedra (y evidentemente, de acuerdo con él) osó decir: *Si alguno dice que María es Madre de Dios, ¡sea anatema!* "Si quis Mariam Deiparam dixerit, anathema sit!" (Cfr. S. CIRI ALEX., Epist. 14 *ad Acacium*, PG. 77, 98 B; Epist. XI ad Coelestin., n. 3; PG. 77, 82 B). El pueblo, al oír esta blasfemia, comenzó a protestar y a alborotarse. Reclamó la intervención del Patriarca Nestorio, que, sin embargo, no dudó en declararse favorable a las aserciones de Anastasio y de Doroteo, rechazando no sólo el término *Theotócos*, sino también la cosa por él significada y lamentándose de que sus predecesores no hubieran sabido encontrar tiempo para instruir convenientemente a su grey en un punto tan importante. Ante tal actitud, los fieles reaccionaron enérgicamente.

Un cierto Eusebio, entonces simple laico, abogado de la Corte Imperial, y después Obispo de Dorilea, fijó en los muros de las calles un manifiesto en el que con la precisión propia de su profesión, acusaba al Patriarca de renovar las injurias que contra María había lanzado ciento cincuenta años antes Pablo de Samosata. Éste se había declarado expresamente enemigo de la divina Maternidad (PL. 48, 774; Actas del Concilio de Éfeso transcritas en la *Summa Aurea de Bourassé*, t. VII, col. 693). Nestorio respondió con un orgulloso discurso declarando que todo el estrépito suscitado en contra suya lo consideraba un croar de ranas. A sus contradictores les daba gentilmente el título de raza de víboras y de lobos devastadores del rebaño (Cfr. LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 265; PL. 48, 790). Pasando después de las palabras a las vías de hecho, hizo aprisionar y azotar con varas a un buen número de monjes, decididos adversarios de su idea. Pero el incendio, en lugar de apagarse, se creció más.

Añadió nuevo pasto a las llamas un discurso de S. Proclo, recién elegido Obispo de Cízico. Éste, a principios del año 429, invitado a hablar con el consentimiento de Nestorio en ocasión de una fiesta mariana, proclamó desde el exordio la divina Maternidad de María, y demostró su fundamento. Nestorio, en esa misma reunión, le respondió diciendo que "el Verbo no podía nacer dos veces; que le bastaba haber nacido *ab aeterno* del Padre; y que pretender que hubiese nacido otra vez en el tiempo de María, era atraer sobre nuestra fe el desprecio de los paganos" (PL. 48, 782). Multiplicó desde entonces sus discursos y los difundió. Hacia fin del año 429, pasando adelante, no encontrándose ya demasiado seguro, escribió a Roma al Papa Celestino una carta en la que haciéndose el ingenuo decía:

"Nos, habiendo encontrado aquí no poca corrupción de la ortodoxia, usamos contra los que yerran, ora la ira, ora la mansedumbre. Se trata de una enfermedad no ligera, en todo semejante a la podredumbre de Apolinar y de Arrio. Muchos hablan de la unión de Dios con el hombre, como de una mezcla confusa; así, muchos eclesiásticos nuestros, algunos por impericia, otros por herético fraude, oculto hasta ahora,

acatólicos, desde Lutero hasta hoy (Cfr. JUGIE M., *Nestorius et la controverse Nestorienne*, París, 1912, p. 6, nota 2), como por parte de los católicos, especialmente después de la publicación de los fragmentos de Nestorio (LOOFS F., *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905), y después del descubrimiento de *el Libro de Heraclides*, del mismo Nestorio [5]. Entre los acatólicos ha vuelto a tomar recientemente la causa de la rehabilitación de Nestorio, Bethune-Baker (Cfr. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence with special*

---

blasfeman al divino Verbo consustancial con el Padre, diciendo que ha tenido origen de la Virgen Madre de Cristo, como si hubiese sido edificado juntamente con su templo, y consepultado con la carne. Dicen también que después de la Resurrección, la carne no siguió siendo carne, sino que se cambió en divinidad. Para ser breve, hacen nacer la divinidad con el nacimiento de la carne, y la hacen morir con ella. Y viceversa, transforman en divinidad la carne unida con ella, usando de un modo blasfemo la palabra *deificación*. Todo esto no es más que correomper la divinidad y la humanidad. Y osaron también llamar en cierto modo *Theotócos* a la Virgen Madre de Cristo [quizá quiere decir: osaron de alguna manera tratar como divina..., etc.]. No tienen horror de llamar a María Madre de Dios, mientras los Padres del Concilio de Nicea, no dijeron sino que nuestro Señor Jesús se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen. Y omiten las Escrituras que siempre por boca de los Evangelistas y de los Apóstoles llaman a la Virgen "Madre de Cristo" y no "Madre del Verbo". Cuántas luchas nos haya tocado sostener por este motivo, pienso que Vuestra Beatitud lo habrá oído ya por la fama, como sabrá también que no hemos combatido en vano, puesto que muchos de los que erraban, que se habían alejado de nosotros, han vuelto. Y si alguno llama a María Madre de Dios, porque la humanidad de Ella nacida está unida a Dios Verbo, y no porque María haya engendrado a Dios, aun en este caso digo que no es conveniente dar a María el título de *Theótocos*. Porque la madre debe ser de la misma esencia del que nace de ella. A lo más podría tolerarse este apelativo en consideración a que el templo engendrado por la Virgen está unido inseparablemente al Verbo de Dios, no porque ella sea Madre de Dios, puesto que es absurdo que el engendrado sea más antiguo que el generante" (Cfr. LOOFS, o. c., pp. 165 ss.).

El Papa, prudentemente, tardó algo en responder. Nestorio, después de varios meses de espera escribió nuevamente repitiendo más o menos cuanto había escrito en la primera carta. En el intermedio entró en el campo el intrépido defensor de la divina Maternidad de María, S. Cirilo de Alejandría. Muchas veces avisó a Nestorio con caridad y delicadeza. Habiendo resultado inútiles las admoniciones denunció a Nestorio al Papa Celestino. El Papa el año 430 reunió en Roma un Concilio durante el cual fué ampliamente discutida y reprobada la herejía nestoriana. El Papa, además, autorizó a S. Cirilo para exigir a Nestorio en nombre de la S. Sede una retractación en el espacio de diez días, bajo pena de excomunión (PL. 50, 463). Entre tanto, Teodosio, desconocedor de las decisiones de Roma, había convocado un Concilio que había de celebrarse en Éfeso, inmediatamente después de Pentecostés del año 431. El Papa Celestino se alegró de ello y prometió enviar tres Legados suyos. El Concilio, en el que tomaron parte 200 obispos, después de un rápido pero maduro examen de la cuestión, condenó solemnemente a Nestorio y lo depuso de su Sede. Toda la obra del Concilio después de haber sido aprobada por los Legados Pontificios recibió también la confirmación del Papa. Nestorio se retiró a su convento de Antioquía y cuatro años después fué desterrado al gran oasis de Egipto, donde fué hecho cautivo por los bárbaros. Recobrada la libertad se retiró a Panópolis donde murió el año 451.

(5) Cfr. NAU F., *Le livre d'Heraclide de Damas*, París, 1910. Es la versión francesa del original publicado por vez primera por el P. Bendjan, C. M., en París, el mismo año 1910.

reference to the new recoverd Apology of Nestorius. Cambridge, 1908, pero sus argumentos han parecido generalmente bastante poco persuasivos. Esta rehabilitación de Nestorio ha encontrado cierta simpatía entre los católicos, como Duchesne (*Storia della Chiesa antica*, vol. III, p. 249) y E. Amman. Este último ha tratado la cuestión, primero en el artículo *Nestorius*, del «Dict. Théol. Cath.», t. XI, 1, 76-157, y después, cargando siempre más la mano, en un trabajo publicado recientemente, después de su muerte (Cfr. AMANN E., *L'Affaire Nestorius vue de Rome*, en «Rev. Sc. Rel.», 83 y 84 [1949] 85 y 86 [1950]). Es un trabajo incompleto, todavía sin terminar. En él el ilustre erudito intenta rehabilitar a Nestorio, tanto por lo que se refiere a la ortodoxia de su doctrina como a lo correcto de su vida. ¿Lo ha conseguido? Este nuevo estudio de Amann, a nuestro modesto parecer, no hará más que desorientar en esta agitada cuestión a los lectores superficiales; pero conducirá a los lectores inteligentes y reflexivos a conclusiones enteramente opuestas. Salta, en efecto, a la vista el espíritu tendencioso del ilustre historiador. No es difícil observar una constante tendencia a interpretar bien todo lo que a Nestorio se refiere, y mal todo lo que se refiere a San Cirilo. El trabajo de Amann, además, no es más que un esbozo plagado de evidentes contradicciones y de aserciones gratuitas [6].

Se trata, pues, de una causa perdida, puesto que es demasiado evidente el error de Nestorio, unido a su pertinacia. La buena fe por parte del Patriarca hereje hay que excluirla en absoluto (Cfr. MÜLLER, *Fuitne Nestorius revera Nestorianus?*, en «Gregorianum», 2 [1921], 272-74; JUGIE M., *Legitimité de la condamnation de Nestorius*, en «Dict. Théol. Cath.», V, 161-62). Son también inútiles los ataques, sobre todo de los protestantes, contra el gran antagonista de Nestorio, S. Cirilo. Nos lo presentan como arribista, prepotente, desleal, «un Faraón», un intrigante, un ignorante, etc. Son acusaciones que carecen de todo fundamento histórico, dictadas por un ciego apasionamiento contra el invicto defensor de la divina Maternidad de María. Reléase lo que él afirmaba desde su primera carta a Nestorio: «Persuádase tu piedad de que nosotros, por la fe de Cristo, estamos prontos a sufrirlo todo: las cadenas, la cárcel, todas las incomodidades de la vida y la misma muerte» (PG. 77, 12 D) [7].

---

(6) Una clara y vigorosa refutación del trabajo de Amann es la del P. L. CICCONE, C. M., en "Divus Thomas" [Pac.], a. 54 [1951], 33-50.

(7) Léase la reciente Encíclica pontificia sobre el XV Centenario de la muerte de S. Cirilo de Alejandría. Contra ella, como contra la definición de Éfeso, van a chocar y a deshacerse todos los especiosos argumentos aducidos para condenar a S. Cirilo y reivindicar a Nestorio.

4) *Actitud de los protestantes ante la Maternidad divina.*

Tanto Lutero como Calvino, con los secuaces de estas dos corrientes protestantes, han afirmado en términos equivalentes la divina Maternidad de María. Lutero, en efecto, designa habitualmente a María con el nombre de «Madre de Dios», lo mismo en su comentario al *Magnificat* que en sus discursos. «María —ha escrito Lutero— no ha dado a luz un hombre separado, como si por su cuenta tuviese un hijo, y Dios por su parte tuviese su Hijo. Sino que Ella engendra en el tiempo al mismo a quien Dios engendró desde la eternidad» (*Enarratio, cap. 53 Esaiae*, Erlangen, Op. lat. 23, 476). Calvino, con sus seguidores, se muestra más reservado: evita constantemente usar —sin negarlo ni combatirlo— el término clásico «Theotocos», «Madre de Dios», y se sirve del título de «Madre del Señor», título que tiene la ventaja de encontrarse en el Evangelio (*Instit.*, l. II, cap. XIV, n. 4). Calvino, por lo demás, ha formulado una neta condenación del nestorianismo. Las preocupaciones terminológicas de Calvino han tenido un eco en una recientísima carta Sinodal de la Iglesia Reformada de Holanda (*Heerderlijk Schryven van Generale Sinode der Nederlandse Hervomde Kerk bettreffende de Roms-Katholieke Kerk*, La Haya, 1950, n. 6), donde dicha Iglesia se contenta con admitir que la expresión abíblica «Theotocos» «puede ser bien comprendida y no debe ser absolutamente rechazada». Según Karl Barth —el más autorizado teólogo calvinista de hoy—, la expresión de «Madre de Dios» debe ser admitida como expresión legítima del dogma cristológico, puesto que es el complemento del «Verbum caro factum est», por medio de una mujer de nuestra estirpe, de modo que es idéntico el Hijo eterno de Dios y el Hijo de María (*Die kirèliche Dogmatik*, t. I, 2; *Die Lehre von Wort Gottes*, 3.ª ed., Zollikon-Zurich, 1945, pp. 151-152). Bart reprocha (injustamente) a la Mariología católica el haber hecho de la «Theotocos» una realidad autónoma (fuera del cuadro de Cristo) hasta convertirla —según él— en el dogma central de la Iglesia Romana (!).

La mayor parte de los anglicanos admiten como artículo de fe la Maternidad de María (Cfr. BRANSON, *The Church of England*, p. 170; *Doctrine in the Church of England, a report* [1922], p. 82). Sostienen, sin embargo, bajo el influjo protestante, que el título «Theotocos» tiene un aspecto más cristológico que mariológico, y que tal título no ha sido escogido para honrar a María en primer lugar, sino ante todo y sobre todo, para consagrar la divinidad del Hombre-Jesús (Cfr. *Encyclop. Relig. and Ethics*, art. *Nestorianism*).

No faltan, sin embargo, anglicanos que, bajo el influjo católico, han llegado a admitir lo que enseña la Iglesia: MASCALL, *The Dogmatic Theology of the Mother of God*, en «The Mother of God», Londres [1949], pp. 37-50).

5) *División del Tratado.*

Como la Maternidad divina se puede y se debe considerar bajo un cuádruple aspecto, a saber, bajo el aspecto teológico (constatación del hecho), físico, metafísico y moral, dividiremos lógicamente nuestro tratado en cuatro artículos:

1. La Maternidad divina considerada bajo el aspecto teológico.
2. La Maternidad divina considerada bajo el aspecto físico.
3. La Maternidad divina considerada bajo el aspecto metafísico.
4. La Maternidad divina considerada bajo el aspecto moral.

De estos cuatro elementos resulta el pleno, integral concepto de la Maternidad divina. Están, en efecto, tan íntimamente conexos entre sí, que el cuarto (el aspecto moral, o sea, la dignidad) depende del tercero (metafísico); el tercero (metafísico) depende del segundo (físico); el segundo, a su vez (físico), depende del primero (o sea, del teológico). En efecto: el aspecto moral de la Maternidad divina (es decir, su singularísima dignidad) está basada sobre el aspecto metafísico (o sea, sobre la *relación* que media entre María SS. y el Hombre-Dios); el aspecto metafísico se apoya sobre el concurso materno de la Virgen SS. (o sea, sobre el aspecto físico de la Maternidad divina); y el aspecto físico, a su vez, está basado sobre el aspecto teológico (es decir, sobre el hecho de la Maternidad divina probado con las fuentes de la Revelación). Para tener, pues, un concepto pleno y claro de la Maternidad divina, es necesario iluminarla plenamente desde estos cuatro aspectos, con los que se relacionan todas las cuestiones, seguras o discutidas, sobre la divina Maternidad de María.

ART. 1.—LA MATERNIDAD DIVINA CONSIDERADA BAJO EL ASPECTO TEOLÓGICO

Nos proponemos probar en este primer artículo que la Virgen SS. puede y debe llamarse en sentido verdadero y propio, Madre de Dios, en el sentido antes explicado. Esto se prueba con el Magisterio Eclesiástico, con la S. Escritura, con la Tradición y con la razón.

1. LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.

Baste citar sólo dos documentos: la solemne definición del Concilio de Éfeso (a. 431) y la Encíclica *Lux Veritatis*, de S. S. Pío XI, con ocasión del XV centenario del Concilio de Éfeso.

1) El Concilio de Éfeso, presidido por S. Cirilo de Alejandría, formulaba

la condenación de Nestorio en los siguientes términos: «Puesto que entre los demás hechos que se le imputan, el impío Nestorio no ha querido obedecer a nuestra citación y ha recusado recibir a los santos y piadosos Obispos que le habíamos invitado, hemos debido proceder al examen de sus impíos actos. Lo hemos encontrado en flagrante delito por sus cartas, por sus otros escritos, y finalmente por las proposiciones que recientemente ha emitido en esta ciudad, y de las que hemos sido informados, por las opiniones y por las enseñanzas impías. Por esto, movidos por los cánones y por la carta de nuestro Santo Padre y colega Celestino, Obispo de la Iglesia Romana, hemos debido, después de muchas lágrimas, pronunciar contra él esta dolorosa sentencia: el Señor Jesucristo que él ha blasfemado, por medio de este santo Sínodo, ha declarado a Nestorio excluído de la dignidad episcopal y de toda comunión sacerdotal (Cfr. MANSI, *Coll. Conc.*).

La doctrina del Concilio referente a la divina Maternidad de María la encontramos resumida en el primero de los doce anatematismos de S. Cirilo contra Nestorio, a saber: *Si alguno no confiesa que el Emmanuel es verdaderamente Dios, y que por esto la SS. Virgen es Madre de Dios, puesto que engendró según la carne el Verbo de Dios encarnado, sea anatema.* («Si quis non confitetur Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam Virginem; peperit enim secundum carnem, carnem factum Dei Verbum, anathma sit», *Denz.*, 113.)

El procedimiento y el efecto producido por la condena de Nestorio fueron sintéticamente descritos por el mismo S. Cirilo en una carta a sus fieles de Alejandría: «Aunque las deliberaciones merecen ser más largamente explicadas a vuestra piedad, sin embargo, por estar los secretarios muy recargados, seré breve. Sabed, pues, que el 22 del mes de junio se reunió el santo Sínodo en la gran iglesia de Éfeso, llamada de María, Madre de Dios. Habiendo permanecido aquí todo el día, depusimos y dimitimos del episcopado a Nestorio, condenado como blasfemo, que no osó presentarse en el Sínodo.

»Los Obispos aquí reunidos éramos alrededor de doscientos. Todo el pueblo de la ciudad, desde las primeras horas de la mañana hasta la noche, permaneció ansioso en espera de la resolución del santo Sínodo. Cuando se supo que el autor de las blasfemias había sido depuesto, todos a una voz comenzamos a aclamar al Sínodo y a glorificar a Dios, porque había caído el enemigo de la fe. Apenas salidos de la Iglesia, fuimos acompañados con antorchas a nuestras casas. Era de noche: toda la ciudad estaba alegre e iluminada; iban mujeres ante nosotros agitando turíbulos. Así el Señor manifestó su omnipotencia a los que blasfemaron su nombre» (Cfr. KIRCH, *Enchiridion fontium hist.* 793).

2) En la Encíclica *Lux Veritatis*, el S. P. Pío XI explica ampliamente la naturaleza de la divina Maternidad de María, insinúa las pruebas más funda-

mentales, resuelve algunas objeciones y deduce consecuencias. La transcribimos aquí literalmente en la parte que se refiere estrictamente a nuestro asunto.

«De este punto de la doctrina católica que hasta ahora hemos estudiado, se deriva necesariamente el dogma de la divina Maternidad, que predicamos de la SS. Virgen María: no —como advierte S. Cirilo— que la naturaleza del Verbo o su divinidad haya tomado el principio de su origen de la Virgen SS., sino en el sentido de que de Ella tuvo principio aquel sagrado cuerpo, que, informado por un alma racional y unido hipostáticamente al Verbo de Dios, "se dice haber nacido según la carne" (*Mans.*, l. c., IV, 981). A la verdad, si el Hijo de la B. V. María es Dios, indudablemente con todo derecho y justicia se ha de llamar Madre de Dios a Aquélla que lo concibió; y si una sola es la persona de Jesucristo, y ésta divina, es claro que todos los hombres han de llamar a María, no sólo Madre de Jesucristo hombre, sino "Deipara" o "Theotocos», esto es, Madre de Dios. A Aquélla, pues, que es recibida por Isabel su prima con el saludo de "Madre de mi Señor" (*Lc.*, 1, 43), que, según dice San Ignacio Mártir, dió a luz a Dios (*Ephes.*, VII, 18-20), de la cual afirma Tertuliano que nace Dios *(De carne Ch.*, 17; PL. 2, 781) y a la que el Eterno enriqueció con la plenitud de la gracia, sublimándola a tan alta dignidad, a Ésa hemos de venerarla todos como verdadera Madre de Dios.

»A nadie, pues, es lícito rechazar esta verdad, que la Iglesia nos ha transmitido desde sus primeros tiempos, por el mero hecho de que la SS. Virgen proporcionó a Jesucristo solamente el cuerpo, sin concebir del Padre Celestial al Verbo; porque como ya en su tiempo con razón y claridad respondió San Cirilo, madres se llaman, y en efecto lo son, las que conciben en su seno nuestro cuerpo, sin tener parte alguna en el alma humana; por la misma razón María obtuvo la Maternidad divina de la persona única de su Hijo.

»Sabiamente, pues, condenó de nuevo el Concilio de Éfeso la impía doctrina de Nestorio, que el Pontífice Romano, movido por el Espíritu Santo, condenara el año anterior.

»Y era tanta la devoción que el pueblo de Éfeso profesaba a la Virgen Madre de Dios y tal el amor que la abrasaba, que luego que tuvo noticia de la sentencia pronunciada por los Padres del Concilio, les acompañó en imponente manifestación a sus respectivas moradas. No hay duda que la misma excelsa Madre de Dios, enviando una dulce sonrisa desde el cielo sobre tan admirable espectáculo, dispensó su maternal cariño y valiosísimo auxilio, tanto a sus hijos de Éfeso, como a los cristianos de todo el mundo, entonces tan perturbados por las insidias de la herejía Nestoriana.

»De este dogma de la Maternidad divina fluye, como del caño de misteriosa fuente, la gracia singular de María y su dignidad sin igual después de Dios. Más aún: "La Santísima Virgen —como muy bien escribe Sto. Tomás de Aquino—, por ser Madre de Dios, tiene una dignidad en cierto modo infinita,

del bien infinito que es Dios» (*S. Th.*, I, g. 25, a. 6). Lo cual expone y declara con más extensión Cornelio a Lapide por estas palabras: "La SS. Virgen es Madre de Dios, luego es muy superior a todos los ángeles, aun los querubines y serafines, y consiguientemente purísima y santísima hasta tal grado que, fuera de Dios, no puede imaginarse una pureza mayor. Es Madre de Dios, y como tal tiene en el orden de la gracia santificante cualquier privilegio concedido a otro santo, en grado superior" (*In Matth.*, I, 6).

»¿Por qué, pues, los novadores y no pocos acatólicos impugnan con tantísimo empeño la devoción a la Virgen Madre de Dios, como si menoscabásemos con ello el culto a sólo Dios debido? ¿Desconocen por ventura los tales, o no reflexionan, que no puede haber cosa más grata a Jesucristo, ferviente amador de su Madre, que el vernos a nosotros reverenciarla según sus méritos, devolverla amor con amor, y procurar conciliarnos su poderoso patrocinio mediante la imitación de sus santísimos ejemplos?

»No queremos, sin embargo, pasar en silencio un hecho que nos causa no pequeño gozo, cual es que no faltan en nuestros días algunos novadores que conocen más a fondo la dignidad de la Virgen Madre de Dios y se sienten atraídos a venerarla, moviéndose también a honrarla con fervor. Lo cual, en verdad, si nace del convencimiento interno y sincero de sus almas y no de un disimulado artificio para ganarse la voluntad de los católicos —como hemos sabido acontece en alguna parte—, nos es lícito esperar que al fin algún día, mediante las oraciones y cooperación de todos los buenos y la intercesión de la SS. Virgen, que mira con ojos piadosos a los hijos descarriados, volverán éstos al único redil de Jesucristo y consiguiente a Nos, que, aunque indignamente, somos su Vicario en la tierra y tenemos su autoridad.»

2. La enseñanza de la S. Escritura.

La Escritura nos dice explícitamente que la Virgen SS. es verdadera Madre de Jesús (*Mt.* 2, 11; *Lc.* 2, 37-48; *Jn.* 2, 1; *Act.* 1, 14). Jesús nos es presentado como concebido (*Lc.* 1, 31) y nacido (*Lc.* 2, 7-12) de la Virgen. Pero Jesús es verdaderamente Dios, según resulta del explícito testimonio del mismo Jesús, confirmado por deslumbradores milagros, por la fe de la Iglesia Apostólica, por el testimonio de San Juan, etc. Para poder negar la divinidad de Cristo no queda otro camino que destruir todas las páginas del Nuevo Testamento. Ahora bien, si María es verdadera Madre de Jesús y Jesús es verdadero Dios, se sigue lógicamente que María es verdadera Madre de Dios. Esto en general.

En detalle, después, la divina Maternidad de María resulta evidente por las palabras del Ángel Gabriel, por las de S. Pablo y por las de Sta. Isabel.

Dijo el Ángel Gabriel a María: «Concebirás y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo; el santo niño que ha de nacer será llamado *Hijo de Dios*» (*Lc.* 1, 31). La Virgen Santísima, pues, había de concebir y dar a luz al Hijo del Altísimo, al Hijo de Dios, o sea, Dios, según lo había predicho varios siglos antes Isaías: «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y será llamado Emmanuel (o sea, Dios con nosotros)» (*Is.* 7, 14) [8].

San Pablo enseña explícitamente «que llegada la plenitud de los tiempos Dios mandó a su Hijo hecho *de mujer* (*Gál.* 4, 4). De estas palabras se deduce claramente que El que fué engendrado *ab aeterno* por el Padre es el mismo que fué engendrado en el tiempo por la Madre; pero el que fué engendrado *ab aeterno* por el Padre es Dios, Verbo de Dios; por tanto, también el que fué engendrado en el tiempo por la Madre es Dios, el Verbo.

Todavía más clara y explícita, en su vigor sintético, es la expresión de Isabel. Respondiendo al saludo de María, Isabel, inspirada por el Espíritu Santo —como nos revela S. Lucas—, dijo asombrada: «¿De dónde a mí que la *Madre de mi Señor venga a mí?*» (*Lc.* 1, 43). La expresión *mi Señor* es sinónimo evidente de *Dios,* puesto que inmediatamente después añadió Isabel: «Se cumplirán en Ti todas las cosas que te han sido dichas *de parte del Señor*», o sea, de Dios (Cfr. CERFAUX, *Adonai et Kyrios,* en «Rev. Sc. Philos. et Théol.», agosto, 1931). Isabel, por tanto, inspirada por el Espíritu Santo, proclamó explícitamente a María verdadera Madre de Dios [9]. Era la condenación anticipada de los eutiquianos y de los nestorianos [10].

Según algunos exegetas, el *Señor* de quien habla Isabel no sería otro que el *Señor* de quien habla David en el Salmo 110, 1: «Dijo el Señor a mi Señor», o sea, el *Mesías.* Habría, pues, conocido por ilustración del Espíritu Santo sólo la mesianidad de Cristo, no su divinidad. Pero si bien se observa, el citado Salmo de David no sólo expresa la mesianidad, sino también la divinidad de Cristo. Cuenta, en efecto, S. Mateo (22, 34-46) que Cristo formuló un día a los fariseos esta precisa pregunta: «¿Qué os parece del Cristo [o sea, del Mesías]? ¿De quién es Hijo? Y los fariseos respondieron: «De David». Hu-

---

(8) Ha expuesto ampliamente este asunto el P. M. PEINADOR, C. M. F., en el artículo: *La Maternidad divina de María en el mensaje del ángel* (*Lc.* 1, 30, 33, 35), en "Est. Mar.", 8 [1949], 29-63.

(9) Ha ilustrado ampliamente este asunto el P. R. RÁBANOS, C. M. F., en el artículo: *¿De dónde a mi esto, que la Madre de mi Señor venga a mí?* (*Lc.* 1, 43) en "Est. Mar.", 8 [1949], 9-27.

(10) Nos parece, pues, infundada la aserción del P. Ceuppens: "Elisabeth ergo Filii nasciturí divinitatem revelatione cognovisset; quod tamen difficile e textu probari potest" (*De Mariologia Biblica,* 1951, p. 95). El *contexto,* en efecto, exige que a la apelación de *Señor* se le dé el significado de *Dios,* puesto que inmediatamente después —como hemos subrayado—el mismo término *Señor* tiene el significado de *Dios.* El mismo término en el mismo contexto tiene el mismo significado.

bieran debido responder: «Es hijo de David y también Hijo de Dios, o sea, Dios». Se limitaron, en cambio, a responder: «Es hijo de David». Y Jesús, para obligarles a admitir que el Mesías, además de hijo de David era también Hijo de Dios, verdadero Dios, replicó, en sustancia, así: David, en un salmo que vosotros mismos tenéis por mesiánico, dice que Dios (el *Señor*) ha dicho al *Señor* (de David): «Siéntate a mi diestra...», etc. Pero si el Mesías —como decís vosotros— es hijo de David y simple hombre, ¿cómo David, que es su padre, puede llamarle *su Señor* y darle el mismo nombre de *Señor* con que designa a Dios? («quomodo ergo David in spiritu vocat eum Messiam Dominum...?»). El Mesías, pues, no es sólo hijo de David, engendrado por él en el tiempo, sino también Hijo de Dios, o sea, *Señor* soberano de David, engendrado por Dios en la eternidad. Esta argumentación de Cristo resultó tan concluyente para los fariseos que se quedaron —como observa S. Mateo— mudos: «Ninguno podía responderle una palabra». El *Señor*, por tanto, de quien habla David en aquel Salmo —y al cual quizá alude Isabel—, es el Mesías, que además de ser verdadero hijo de David, es proclamado verdadero Hijo de Dios, puesto que es llamado *Señor* con el mismo nombre con que se llama a Dios mismo: «Dijo el *Señor* [Dios] a mi *Señor* [el Mesías]» [11].

Se suele objetar que en la S. Escritura no se encuentra nunca que Cristo haya llamado «madre» a María. *Se responde:*

1) Del hecho de que no se lea en la S. Escritura que Cristo haya llamado a María SS. con el nombre de «madre» no se sigue de ninguna manera que no la haya llamado así. En el Evangelio, en efecto, no se refieren *todas* las cosas que ocurrieron a Cristo y a María, sino *solamente algunas*. En la intimidad familiar, Cristo llamó seguramente a María SS. con el dulce nombre de «madre», como Ésta lo llamó con el dulce nombre de «hijo».

2) *Dato et non concesso* que nunca Cristo haya llamado a María con el dulce nombre de «madre», es todavía innegable que la ha tratado siempre como a tal. Siempre le estuvo sujeto (*Lc.* 2, 51), y al morir en la Cruz la confió a los cuidados filiales del discípulo predilecto (*Jn.* 19, 27).

3) Además, es innegable que la Virgen SS. tuvo siempre a Jesús como hijo y lo llamó con este nombre. Baste recordar las palabras de María a Jesús, a la edad de doce años, inmediatamente después de encontrarle en el templo: «¿Hijo, por qué lo has hecho así con nosotros?» (*Lc.* 2, 48). Si no hubiera sido su verdadera Madre, Él —Maestro de la verdad— hubiera debido rechazar semejante apelativo.

(11) Con razón, pues, concluye Buzy: "Puisque le Saint-Esprit dévoile en ce moment à Elisabeth le mystère de Nazareth, il semble qu'il ne le dévoile pas à demi, mais qu'il l'instruit, en premier lieu, des prérogatives messianique et divine du Fils de Marie" (*S. Jean Baptiste*, 1922, p. 39).

4) Las turbas reconocieron constantemente a María como verdadera Madre de Cristo. Por ejemplo: «Le dijo uno: He aquí que *tu madre* y tus hermanos están fuera y te buscan» (*Mt.* 12, 47).

Se podría, a pesar de todo, preguntar: ¿Por qué motivo no llamó Jesús a María SS. *en público* con el dulce nombre de «madre»? Quizá se puede responder que este modo de obrar está en plena armonía con el *fin de su misión*, que consiste en la *manifestación de su divinidad*. Como todos conocían muy bien su humanidad, es decir, que Él era hijo de María, debía insistir sobre su divinidad, sobre su origen eterno del Padre más bien que sobre su origen temporal de la Madre. Quiere, además, decir que a la parentela natural y humana hay que preferir (aunque sin negarlo) el parentesco sobrenatural y divino. Esto supuesto, la *divina* Maternidad de María queda completamente fuera de la cuestión. Finalmente, el apelativo de «mujer», del que se sirvió, lejos de ser indicio de despego o desprecio, lo era de singular respeto y veneración.

3. La enseñanza de la Tradición.

Toda la tradición cristiana desde los tiempos apostólicos es una aclamación continua a esta fundamental verdad mariológica. Procedamos por siglos.

En el siglo II los Padres combaten principalmente contra los que niegan a Cristo una verdadera naturaleza humana. Enseñan, además, la *cosa* expresada en el título *Theotocos*.

1) S. Ignacio de Antioquía († 107) escribía: «Nuestro Dios Jesucristo fué llevado en el seno de María» (*Ad Ephes.*, XVIII, 2). Dice además que María ha dado a luz a Dios (ib. VIII, 18-20).

2) Arístides: «A Éste [Cristo] le creemos Hijo del Altísimo, bajó del cielo por obra del Espíritu Santo para salvar a los hombres, y engendrado por la Santa Virgen, tomó la carne sin semen y sin corrupción» (*Apolog.* XV, 2).

3) S. Justino Mártir: «Cristo fué antes Hijo del Creador de todas las cosas y Dios engendrado por medio de la Virgen» (*Contra. Triph.*, 709-712).

4) S. Hipólito: «El Verbo descendió del cielo a la S. Virgen María, para que, encarnado en Ella y hecho hombre en todo semejante a nosotros, a excepción del pecado, salvase a Adán que había perecido» (*Contra Noëtum*, 17).

5) S. Ireneo: «El Hijo de Dios nació de la Virgen» (*Adv. Haer.*, III, 16).

6) Tertuliano, en el *Apologético* (escrito el año 197), afirma que el Hijo de Dios, descendiendo al seno de la Virgen, se ha hecho carne y ha nacido

Dios-Hombre (c. XII; PL. 1, 399). En el *De carne Christi*, enseña que de María nació Dios (n. 17; PL. 2, 781).

En el SIGLO III empieza a usarse el término *Theotocos*, o sea, Madre de Dios.

El primero en usar ese título parece haber sido ORÍGENES († 254), hacia la mitad del s. III. Sócrates, en efecto, refiere que Orígenes, cabeza de la escuela de Alejandría, en el comentario a la carta de S. Pablo a los Romanos, expone ampliamente la razón por la que la B. Virgen es llamada *Theotocos* (Hist. Ecc. VII, 32; PG. 68, 812). Sin embargo, en la versión latina del citado comentario, no se encuentra rastro alguno de tal explicación del término *Theotocos*. Quizá el traductor latino lo omitió. Pudo también ocurrir que Sócrates se hubiese equivocado acerca del título de la obra. No es improbable, en efecto, que Orígenes, que había admitido prácticamente la teoría de la comunicación de idiomas, hubiese mostrado en qué sentido la Virgen SS. puede ser llamada *Madre de Dios*. En las otras obras de Orígenes encontramos los apelativos de *Madre del Señor* y *Madre del Salvador*.

2) PIERIO, discípulo de Orígenes, compuso un discurso (según Felipe de Sidón) *sobre la Madre de Dios* (Cfr. *Texte und Unters.*, vol. II, pp. 171 ss.); cosa que confirmaría cuanto hemos dicho de Orígenes.

3) En la célebre invocación mariana: «Sub tuum praesidium...» (del siglo II-III) la Virgen SS. es llamada *Theotocos* (Cfr. *La più antica preghiera alla Madre di Dio*, en «Marianum», 3 [1941], 97-101).

4) S. FÉLIX PAPA (274), en el fragmento de la Carta al Obispo de Alejandría (PL. 5, 156), donde se expone la fe católica acerca de la Encarnación, afirma que el Eterno Hijo de Dios, el Verbo, N. S. Jesucristo, nació de la Virgen. Este fragmento fué citado por S. Cirilo al Concilio de Éfeso (Cfr. *Apologeticus contra Orientales;* PG. 71, 344).

5) En las *Cartas a las Vírgenes* (s. III), falsamente atribuídas a S. Clemente Papa, el autor afirma que el seno de la Beatísima Virgen llevó a N. S. Jesucristo Hijo de Dios (*Epist.* 1, 6, en FUNK, *Patres Apost.*, t. II, p. 5).

6) En el *Símbolo de la fe*, que se remonta al s. II-III, se afirma al menos implícitamente la divina Maternidad. Se dice allí, en efecto, que Cristo «nació de María Virgen», «nacido del Espíritu Santo y de María Virgen» (Cfr. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3.ª ed., pp. 22 ss.).

7) En *Alejandría*, de Egipto, había una iglesia construída por el Obispo Theonas (282-300), dedicada a la Madre de Dios (en egipcio: *Tamaonta*). Es la primera iglesia que se conoce dedicada a la *Madre de Dios*. Algunos (por ej., CLÉMENT, C., *Le sens chrétien et la maternité divine au 4me et 5me*

siécles de l'Eglise, Bruge, 1929, p. 607), dudan si dicha iglesia estuvo dedicada *desde el principio a la Madre de Dios*. Pero se trata de una duda poco fundada. En efecto: *a*) ciertamente en el s. v (como observa LECLERCQ, *Dict. d'Archéol. Chrét.*, I, 1110) esta iglesia se llama *Tamaonta; b*) además, en la obra *Acta sincera de S. Pedro Alejandrino* († 311), de autor desconocido del siglo v, se lee que S. Pedro Alejandrino fué sepultado en la Iglesia de la *Madre de Dios* edificada por él. Resulta, pues, de esto que en Alejandría desde el s. III había una iglesia dedicada a la *Madre de Dios;* y quizá era la misma iglesia comenzada por Theonas y terminada por S. Pedro Alejandrino. Esta iglesia, en efecto, fué ampliada después por Alejandro (373-380), tercer sucesor de Theonas (Cfr. BOUR, *Ein Kapitel ecc. Sechster Internationaler Marianischer Kongress in Trier*, 1912, I, «Die Deutschen Referate», pp. 94-97).

En el SIGLO IV, desde el principio, el uso del apelativo *Thetocos*, con una explicación añadida, se hace más frecuente y común; lo que demuestra que en el siglo precedente estaba ya en uso.

1) S. PEDRO ALEJANDRINO († 311), en un fragmento siríaco editado por el CARD. PITRA (*Analecta Sacra*, t. IV, p. 26, fragm. D), afirma que el nacimiento del Emmanuel hizo a la Virgen Madre de Dios.

2) EUSTACIO DE ANTIOQUÍA usa dos veces el término *Theotocos* (*Analecta*, t. IV, p. 210).

3) S. ALEJANDRO, OBISPO DE ALEJANDRÍA († 328), en la Carta a Alejandro de Constantinopla, escribió que Jesucristo tomó una verdadera carne «de la Madre de Dios», de la *Theotocos* (I, 12; PG. 18, 568).

4) EUSEBIO DE CESAREA († 340) llama frecuentemente a la Virgen con el apelativo *Theotocos* (*Vita Constantini*, XLII; PG. 20, 1104).

5) EL EMPERADOR CONSTANTINO († 337), en el discurso «ad Sanctorum coetum», llama a María «joven Madre de Dios» (PG. 20, 1265).

6) JULIANO EL APÓSTATA († 363), según el testimonio de S. Cirilo, reprocha a los cristianos porque tenían siempre en la boca el nombre de Madre de Dios: «No cesáis de llamar a María *Madre de Dios*» (*Contra Iul.*, 1, III; PG. 76, 924).

7) S. ATANASIO († 373) indica el principio teológico para justificar el apelativo *Theotocos* en el hecho de que deben atribuirse al Verbo las acciones propias del cuerpo, y el cuerpo del Verbo encarnado proviene de la Virgen Madre de Dios (*Contra Arianos*, Or. 3, 29. 33; PG. 26. 349. 385. 393).

8) S. HILARIO (367) llama a la Virgen «Madre *del Señor* según la carne» (*In. Ps.* 131, 8; PL. 9. 733), «Madre de Jesús» (*Comm. in Matth.* I. 3. col. 922).

9) S. Efrén († 373) dijo que «Ella es la Madre del Señor de todos» (Cfr. Ricciotti, *Inni alla Vergine*, p. 23), «Madre del Señor de los Reyes (l. c., pp. 35-66).

Pone en boca de la Virgen las palabras: «Fui por gracia — Madre de Dios» (l. c., p. 55). Exclama: «Y Ella es Madre de Dios — y al mismo tiempo su sierva — obra de la sabiduría de Él» (l. c., p. 82). «El gran Sol está reducido y recogido — dentro de una nube refulgente; — Ella, la jovencita, se ha convertido en Madre de Aquél — que ha engendrado a Adán y al mundo». «En el seno de María se hizo niño — Aquél que es igual a su Padre en la eternidad; — nos dió su grandeza — y tomó para sí nuestra pequeñez; — se hizo así con nosotros mortal — y mezcló en nosotros su vida para que no muriésemos» (l. c., p. 80).

10) S. Basilio (330-379) llama a la Virgen *Theotocos* (*Homil. XXV, De hum. et. c. gen.*).

11) S. Cirilo de Jerusalén (315-386), en sus Catequesis, usa el apelativo *Theotocos* (*Cat. 19;* PG. 33, 685).

12) S. Gregorio Nazianceno († 390) se expresa así en la Carta a Cleonio: «Si alguien niega que María es Madre de Dios, sea separado de la Divinidad», es decir, sea separado de Dios como lo son los herejes y los réprobos (*Ep. 101, ad Cleon, 1*).

13) S. Zenón, Obispo de Verona († 390), afirma que el Hijo de Dios, conservando íntegra la naturaleza divina, ha recibido de María por obra del Espíritu Santo el cuerpo humano, y por tanto, hay que dar a María el título de Madre y a Cristo el nombre de Hijo (*Tractatus*, l. III, VII; PL. 413).

14) S. Gregorio Nisseno († 394), Dídimo de Alejandría, S. Ambrosio, S. Epifanio, etc., emplean el apelativo *Madre de Dios*. Muchos monumentos, durante este siglo, se alzaron y se dedicaron a la *Madre de Dios*. Así, la estela greco-egipcia del s. IV llevaba el título de *Theotocos* (Cfr. *Corpus Inscript. Graec.*, VI, n. 9129). En Roma, bajo las ruinas de la Iglesia de S. María Liberadora en el Foro Romano, se encontró en 1900 la antiquísima Iglesia de Santa María la Antigua con la inscripción: «A la Santa Madre de Dios y siempre Virgen María» [12].

---

(12) Grisar (*Geschich. Roms. u. der Päpste im Mittelalter*, Freiburg, 1901, pp. 195, 202) hace remontar Santa María la Antigua al principio del s. IV.—Rushforth (Cfr. *Paper of the Britist School at Rome*, t. I, Londres, 1902, 4, 109), a quien se ha adherido el P. Delehaye (*Anal. Boll.*, XXX, 1911, p. 467), cree que no es anterior al año 550.

En el SIGLO V el uso del apelativo *Theotocos*, aun antes del Concilio de Éfeso, se había hecho comunísimo como se deduce de los testimonios de los escritores eclesiásticos y de los mismos herejes.

1) ANTÍOCO, OBISPO DE TOLEMAIDA († 408), TEÓFILO, ÁTICO, GREGORIO DE CONSTANTINOPLA, AMMÓN, OBISPO DE ADRIANÓPOLIS —según el testimonio de San Cirilo de Alejandría (*De recta fide ad Reginas*, X; PG. 76, 1213 C)—, usan el apelativo *Theotocos*.

2) S. JERÓNIMO da a la Virgen el título de Madre del *Hijo de Dios* (*De perp. virg. B. M. V.*, 2; PL. 23, 185 A).

3) S. AGUSTÍN llama frecuentemente a la Virgen *Madre del Creador*, *Madre del Hijo del Altísimo*. Dice que la Virgen *ha engendrado a Dios y al hombre*, mientras que Sta. Isabel engendró solamente a un hombre (*Serm. 289*, 2; PL. 38, 1308).

4) JUAN, OBISPO DE ANTIOQUÍA, amigo de Nestorio, confiesa, escribiéndole, que «ninguno de los doctores eclesiásticos había repudiado aquel título [de *Theotocos*]. Muchos, en efecto, y célebres, lo han usado; y los que no lo han usado, no han protestado contra los que lo usaban» (*Epist. ad Nestorium;* PG. 77, 1455).

5) ALEJANDRO DE HIERÁPOLIS, llamado «segundo Nestorio», enemigo acérrimo de S. Cirilo, confiesa que el término *Theotocos* ya estaba de antiguo en uso entre los fieles (D'ALÉS, *Le symbole d'union de l'année 433 et la première école Nestorienne*, en «Rech. de Sc. Relig.», junio 1931). Lo mismo atestigua TEODORETO (*De Haer.*, l. IV, c. 12).

4. LA VOZ DE LA RAZÓN.

En el dogma de la divina Maternidad de María, la razón iluminada por la fe intuye una triple conveniencia, a saber: de parte de Dios, de parte de Cristo y de nuestra parte.

a) *Conveniencia* ante todo *por parte de Dios.*—En el dogma de la divina Maternidad de María se reflejan, del modo más claro y espléndido, los tres atributos que Dios más se complace en manifestar a los hombres: la sabiduría, la justicia y la bondad infinita, que ganan su entendimiento y su corazón, su admiración y su amor.

Esplendores de sabiduría.—La divina Maternidad de María, ante todo, nos hace tocar con la mano lo inmenso de los tesoros de la sabiduría divina.

Absolutamente hablando, el Hijo de Dios habría podido tomar cuerpo en todo semejante al nuestro, sin recurrir a una madre, como había hecho al

crear al primer hombre. Pero para quitar al orgullo humano todo pretexto plausible de negar la realidad de la Encarnación, milagro del amor del Creador a su criatura, dispuso sabiamente tomar ese cuerpo de una verdadera Madre. Y así fué. Cuando leemos que el Hijo de Dios fué concebido, nació de María y a semejanza de cualquier otro niño estuvo sujeto a la Madre, nos vemos simplemente obligados a deducir que Él fué verdadero hombre de la misma manera que verdadero Dios. Vivísimos esplendores de la sabiduría divina, ante los cuales no podemos menos de exclamar: «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!»: «¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!» (*Rom.* 11, 33).

Esplendores de justicia.—El segundo atributo que resplandece con una luz vivísima es el misterio de la divina Maternidad de María es la justicia.

Era justo, en efecto, que de la misma manera que la mujer se encontraba en la base de nuestra prevaricación, se encontrase también en la base de la rehabilitación. Y así lo hizo Dios. Si en la base de la prevaricación estuvo Eva, en la base de la rehabilitación puso a María.

Esplendores de bondad.—Pero no menos que la sabiduría, no menos que la justicia, en la divina Maternidad de María brilla también con vivísima luz la bondad de Dios, aquella bondad tan grande, tan inexhaurible que al difundir sus beneficios no exceptúa a nadie, de la misma manera que la flor difunde a su alrededor su perfume para todos, y el sol difunde entre todos indistintamente sus rayos.

La mujer, en efecto, había sido la primera en pecar. Pues bien, Dios en su infinita, inexhaurible bondad, no la abandonará al desprecio, a la abyección que había merecido pecando, sino que la levantará y la exaltará cuanto es posible a una humana criatura. Si al encarnarse honra Él al sexo fuerte, honrará también, en los límites de lo posible al sexo débil, queriendo ser deudor de su humanidad sacrosanta a una mujer, y llamándola así a cooperar a una empresa tan sublime. Con razón, pues, S. Agustín exclamaba: «No os despreciéis a vosotros mismos, oh hombres: el Hijo de Dios se ha hecho hombre. Y vosotras, oh mujeres, no os despreciéis: el Hijo de Dios ha nacido de una mujer» (*De agone Christiano,* cap. 11; PL. 40, 298). ¡Cuán bueno ha sido, pues, el Señor!

Sin duda, el privilegio de la Maternidad divina pertenece a una sola mujer, es enteramente propio de la bendita entre todas las mujeres, María; pero los esplendores de la misma se reflejan sobre todo su sexo. Ella impone el respeto, el más grande respeto a la mujer. Con razón, pues, un poeta del s. XIII cantaba cristianamente: «Es necesario recordar en presencia de las mujeres, que una mujer ha sido Madre de Dios.» Era lo que hacía siempre aquel gran amante de María que fué el Bto. Enrique Susón. Encontrando un día a una mujer por una calle bastante fangosa de la ciudad, él se puso en el lado fan-

goso para dejar a la mujer el único trozo seco por donde se podía pasar. La mujer, notando este acto de humildad, le dijo: «Padre mío, ¿qué hacéis...? Vos sois Sacerdote, y religioso; ¿por qué, pues, me cedéis el paso a mí, que soy una pobre mujer, y me cubrís así de confusión?». Pero Fray Enrique respondió: «Hermana mía: es mi costumbre honrar y venerar a todas las mujeres, porque ellas me recuerdan a la poderosa Reina del Cielo, la Madre de mi Dios, hacia la cual me siento tan obligado.» La mujer alzó los ojos y las manos al cielo exclamando: «Yo suplico a esa poderosa Reina que vos honráis en nosotras, las mujeres, que quiera concederos antes de la muerte un favor especial.» ¡Cuán elocuente es este gentil episodio de la vida de un Santo! A quien preguntase si Dios había conseguido su objetivo de rehabilitar a la mujer, bastaría responder: leed lo que la historia ha contado de la mujer antigua y lo que los viajeros nos cuentan del estado degradante en que se encuentra aún hoy la mujer allí donde reina la ley de Mahoma y entre todos los pueblos donde se desconoce a la grande y dulce Madre de Dios; leed todo eso y después pasad con la mente a todos nuestros países cristianos y ved: «Veni et vide.» Allí la mujer es una cosa, un instrumento de diversión, mientras que entre nosotros es una persona a la que reconocen todos los derechos. Allí la mujer es una esclava, mientras que entre nosotros es una reina. Y todo esto lo debe Ella a la bondad de Dios, que se dignó enaltecer a una mujer hasta elevarla a la sublime dignidad de Madre suya. Aquí está toda la verdadera base del espíritu caballeresco cristiano. La galantería mundana, que tiene una base bien diferente, no es más que una caricatura de la caballerosidad cristiana.

b) *Conveniencia por parte de Cristo.*—A la conveniencia por parte de Dios se une la *conveniencia por parte de Cristo.* Jesús, en efecto, vino a este mundo como para obligarnos a amarlo y para darnos ejemplo más brillante de todas las virtudes, particularmente de humildad y obediencia, para sanar las heridas en nosotros causadas por la soberbia y la desobediencia. Ahora bien, con la Encarnación realizada mediante una mujer, Él ha logrado de un modo insuperable este doble fin. En efecto, ¿quién dudará un instante en acercarse a un Dios que se nos presenta bajo el amabilísimo aspecto de un niño, entre los brazos de una madre? ¿No se sentirá acaso impulsado a exclamar, con S. Bernardo: «Parvus Dominus et amabilis nimis»: «Pequeño es el Señor y grandemente amable»? Con esa actitud Él no puede menos de arrebatar los corazones de los hombres.

Además, sujetándose a la Virgen SS. como verdadero Hijo, Jesús nos ha dado el más brillante ejemplo que pueda nunca imaginarse de humildad y de obediencia.

c) *Conveniencia por nuestra parte.*—Convenientísima por parte de Dios, convenientísima por parte de Cristo, la Maternidad divina fué también conve-

nientísima *por nuestra parte*. Fue conveniente, en efecto, que Dios tomase carne humana de una mujer para que una persona creada (la persona de la Virgen SS.) quedase unida a Dios, *en razón de persona* del modo más íntimo posible, mientras una *naturaleza creada* (la naturaleza humana de Cristo) ha quedado unida a Dios *en razón de naturaleza*, del modo más íntimo posible. De tal manera, la persona humana, en la Virgen SS., ha sido exaltada al grado más alto imaginable, hasta confinar con el infinito. Frente al Hijo de Dios hecho hijo del hombre, tenemos una hija del hombre hecha Madre de Dios...

ART. 2.—LA MATERNIDAD DIVINA CONSIDERADA BAJO EL ASPECTO FÍSICO O FISIOLÓGICO

1. NATURALEZA DEL CONCURSO FÍSICO DE MARÍA.

Establecido teológicamente el hecho de la divina Maternidad de María, pasemos a considerarla bajo su aspecto físico. Hay que tener presente, sin embargo, que el concurso físico o fisiológico es inseparable en la generación *humana* (a diferencia de la generación animal) del concurso psicológico o moral. La Virgen SS. fué hecha Madre de Dios *de un modo humano*, es decir, *sabiendo y queriendo*, como se deduce con evidencia del relato de la Anunciación: el Ángel le propone la Maternidad divina y espera su libre consentimiento. Por lo demás, en toda generación humana actúa, no sólo el cuerpo, sino también el alma, por medio del entendimiento y de la voluntad. Esto debió ocurrir también de un modo perfectísimo en la Virgen SS., puesto que Ella, según la célebre frase de Agustín, «concibió antes con la mente que con el seno» (*Serm. 215;* PL. 38, 1047). «Concibió no con el ardor de la concupiscencia, sino con el fervor de la caridad» (Ibid).

Esto supuesto, puede distinguirse un triple concurso físico de María. Antecedente, concomitante y consiguiente.

El concurso *antecedente* está constituído por la preparación material hasta el momento apto para la fecundación.

El concurso *concomitante* está constituído por la gestación y por la nutrición del elemento material fecundado.

El concurso *consiguiente* comprende el parto, la lactancia, etc.

Este triple concurso físico que se encuentra en toda madre, lo hubo, sin duda alguna, en la Virgen SS. Sin embargo, más bien que su concurso físico concomitante y consiguiente, nos extenderemos un poco sobre el concurso físico antecedente, que es el primero y fundamental.

2. La elevación sobrenatural del concurso físico de María.

Este concurso físico de la Virgen SS., o sea, su virtud generativa, debió estar sobrenaturalmente elevada, puesto que la Virgen SS. fué Madre de Dios por razón intrínseca (*ab intrinseco*), y no por virtud extrínseca (*ab extrinseco*). La virtud generativa natural de la Virgen SS., en efecto, o la de toda otra mujer, sin una elevación sobrenatural, habría tenido por término solamente una persona humana, y no la persona divina del Verbo [13]. Engendrar a Dios es cosa que trasciende inefablemente la fuerza natural de toda criatura. Fué necesaria, por ello, a la Virgen SS. una elevación sobrenatural de su concurso materno, para que pudiese tener por término una persona divina, subsistente en la naturaleza humana: esa persona divina había de especificar el concurso [14]. Esta elevación sobrenatural fué doble: remota y próxima. Fué *remota* en virtud de aquella indefectible predestinación de la Virgen SS. a la Maternidad divina, de la que dependió su misma existencia. Fué *próxima* cuando la potencia generativa de la Virgen fué actuada por obra del Espíritu Santo, como aparece evidente de las palabras del Ángel: «El Espíritu Santo vendrá sobre Ti, y la virtud del Altísimo te hará sombra, y por eso lo santo que nacerá de Ti será llamado Hijo de Dios» (Lc. 1, 35). Consiguientemente, todo el concurso de la Virgen SS. en la concepción del Verbo, tanto en virtud de su elevación a la dignidad de Madre de Dios (elevación remota), como en virtud de la actuación de su virtud generativa por obra del Espíritu Santo (elevación

---

(13) Según algunos teólogos, la virtud generativa de la Virgen habría estado ordenada sólo a la generación de la persona humana; sin embargo, antes de que existiese la persona humana se habría puesto en su lugar la persona divina. La Virgen SS., pues, habría sido Madre de Dios solamente *ab extrinseco*, y no *ab intrinseco*. En tal caso, en efecto, la Maternidad divina, consistiría en algo accidental: lo que no parece explicar suficientemente la Maternidad divina. Por demás, toda madre debe denominarse tal, a causa de la tendencia *teleológica*, intrínseca, esencial, de la propia virtud generativa hacia la persona que va a engendrar.

(14) Nótese que esta elevación sobrenatural debió de ser enteramente distinta de aquella elevación sobrenatural que se tiene *mediante la gracia habitual* o santificante. Y esto por dos razones: 1) Porque la elevación mediante la gracia es *para operar* acerca de la divinidad (mediante la fe en este mundo y la visión intuitiva en el otro), mientras que la elevación a la Maternidad divina es *para ser* acerca de la divinidad; la Maternidad divina, en efecto, va a tener como término, en un cierto sentido, al mismo ser divino, no ya porque el ser de la persona eterna comience simplemente a existir por medio de la Maternidad, sino porque comienza a subsistir en el tiempo en la naturaleza humana. 2) La elevación mediante la gracia habitual, es especialmente una elevación de la *potencia intelectiva*, mientras la elevación mediante la Maternidad divina es una elevación sobre todo de la potencia generativa. Absolutamente hablando, se podría dar la elevación a la Maternidad divina, sin la elevación mediante la gracia actual; mientras que, al contrario, no se puede dar la Maternidad divina sin la elevación de la virtud generativa de la mujer a ella destinada.

próxima), tiende *intrínsecamente* por sí mismo a la persona divina, y por ella queda especificado, de manera que la Virgen SS., por sí misma y *ab intrínseco*, pudo y debió llamarse Madre de Dios. Mientras, pues, en cualquier otra madre la virtud generativa natural se refiere intrínsecamente a la persona humana, y es actuada por el principio activo natural para poder así alcanzar su propio fin, en la Virgen SS., al contrario, su potencia generativa tendía por sí misma, en virtud de su inefable predestinación para Madre de Dios, a la persona divina, y por tanto, fué reducida al acto por el principio activo divino, sobrenatural, o sea, por el Espíritu Santo. Por una doble razón, pues, el concurso materno de la Virgen no podía tender por sí mismo a la persona humana, sino que debía tender necesariamente a la persona divina: en virtud de la eterna predestinación y en virtud de la actuación sobrenatural, por obra del Espíritu Santo, de su virtud generativa.

3. Tres cuestiones fundamentales.

Establecidas estas nociones clarificadoras, indispensables para la recta y plena inteligencia del argumento que tratamos, pasemos a preguntarnos tres cosas de importancia fundamental, a saber: cómo sucedió la concepción de Cristo: 1) cuanto al principio activo, 2) cuanto al principio pasivo, 3) cuanto al orden.

1) *El principio activo en la concepción de Cristo.*—Si la Virgen SS. —como hemos ya demostrado— fué Madre de Dios en sentido verdadero y propio, debió necesariamente poner en la concepción de Cristo todo lo que suelen poner todas las demás mujeres, salvo su integridad virginal. En toda concepción humana, además de la eficiencia de Dios, causa primera, que crea el alma racional y la infunde en el cuerpo, se distinguen netamente dos principios, uno activo y otro pasivo. El principio pasivo —el materno— suministra la materia debidamente organizada; el principio activo, en cambio —el paterno—, transmuta, fecunda y determina la materia.

En la concepción de Cristo el principio activo fué el Espíritu Santo, que suplió sobrenaturalmente lo que suele hacer el principio activo humano. Esto se deduce de las palabras del Ángel a María (Lc. 1, 35) y a José (Mt. 1, 23). Lo mismo repiten los Padres. Con razón, pues, la Iglesia en el Símbolo de los Apóstoles, enseña: «Creo... en Jesucristo... que fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo»[15].

(15) Los Mahometanos del Medioevo, para salvar el rígido monoteísmo del Corán, entendían por "Espíritu Santo" no la tercera Persona de la SS. Trinidad, sino el "soplo" de Dios, el mismo "soplo" que había creado en Adán el alma racional. Este "soplo de Dios" sería algo intermedio entre la criatura racional y Dios, por encima del hombre, pero inferior a Dios (Cfr. Alán de Lille, *De Fide*, IV, 1; PL. 210, 421 s.). Extraña interpretación de la Escritura.

El Espíritu Santo, pues, en la concepción de Cristo, suplió el concurso activo humano. No por esto, sin embargo, el Espíritu Santo puede llamarse *padre de Cristo* y Cristo, a su vez, *hijo del Espíritu Santo*. Cristo, en efecto, es Hijo natural de Dios en el sentido más perfecto de la expresión, y por tanto, no puede llamarse tal en el sentido menos perfecto, como es el de la creación a su imagen y semejanza, o el de la santificación (filiación adoptiva). Justamente, pues, el Concilio XI de Toledo sanciona: «Ni hay que creer que el Espíritu Santo sea padre del Hijo por el hecho de que María haya concebido, por obra del Espíritu Santo» (Cfr. MANSI, *Coll. Conc.*, t. XI, col. 135, Florentiae, 1765).

2) *El principio pasivo en la concepción de Cristo.*—El principio pasivo en la concepción de Cristo fué la Virgen SS., al suministrar lo que fué materia organizada inmediatamente apta para la fecundación. Tal es la fe de la Iglesia expresada en el Símbolo de los Apóstoles: «Creo en Jesucristo, que fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, y *nació de Santa María Virgen.*»

En la profesión de fe impuesta por Inocencio III a los valdenses se lee más particularmente: «Hombre verdadero, recibió de la Madre *verdadera carne*, de las vísceras de la Madre, y alma racional.» Lo mismo se lee en las Actas del Concilio VI de Constantinopla, en el año 680.

Lo mismo enseñaron de un modo más o menos explícito los Padres y Doctores de la Iglesia, entre los cuales, S. Cirilo de Alejandría, S. León M., S. Fulgencio, S. Beda Venerable, S. Bernardo, etc. (Cfr. BREITUNG A., S. I., *De conceptione Christi physiol-theol.*, en «Gregorianum», 5 [1924], 558; Cfr. también MEHRLE T., O. P., *De maternitate humana B. M. Virginis*, Romae, 1942). Dicen que el cuerpo de Cristo fué formado de la purísima sangre de la Virgen, «ex purissimis sanguinibus Virginis», esto es, de manera inmediata, con sangre organizada.

La Virgen SS., pues, concurrió activa, no sólo pasivamente, antes, después y durante la misma concepción de Cristo. Esta sentencia, propugnada ya por Galeno, S. Bernardo, D'Ales, Scoto, etc., ha sido refrendada por la moderna fisiología. Habían enseñado, en cambio, una acción meramente pasiva, en pos de las huellas de Aristóteles, Sto. Tomás, Gil de Roma, etc.

3) *El orden, o sea, la instantaneidad de la concepción de Cristo.*—Los teólogos, tanto antiguos como recientes, convienen todos en la instantaneidad de la concepción de Cristo, es decir: el cuerpo de Cristo, en el primer instante mismo de su concepción, fué formado, informado por el alma racional y asumido por el Verbo.

Algunos teólogos modernos defienden que también para todos los demás hombres el momento de su concepción coincide con el momento de la infusión del alma en el cuerpo: Consiguientemente, no hubo en esto ninguna diferencia entre la concepción de Cristo y la de los demás hombres. Así, la concepción

de Cristo en cuanto a la instantaneidad no habría sido milagrosa, sino natural. Los teólogos antiguos, por el contrario, y también no pocos teólogos modernos, sostienen que la infusión del alma racional sucede, no desde el primer instante de la concepción, sino después de algunas semanas, es decir, cuando el feto está ya organizado (con corazón, cerebro, etc.).

Sea lo que quiera de esta diversidad de opiniones entre teólogos antiguos y modernos, es cierto, más aún, es de fe, que en la generación de Cristo el momento de la concepción coincide perfectamente con el momento de la infusión del alma racional y de la unión hipostática. Esto se deduce de la Escritura, en la que se dice que Dios, «llegada la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo hecho de mujer, hecho bajo la ley» (Gál. 4, 4). Ahora bien, esto no correspondería a la verdad si la humanidad de Cristo (cuerpo y alma), aun por un solo instante, hubiese precedido a la unión hipostática y hubiese así tenido personalidad propia: en tal caso, en efecto, no ya el Hijo de Dios (esto es, la persona divina), sino la persona humana, habría sido «hecha [o sea, engendrada] por la mujer».

Así enseñan S. Agustín, S. Juan Damasceno, S. Fulgencio, S. Gregorio Nazianceno, etc. (Cfr. BREITUNG, l. c.). Así lo ha enseñado siempre la Iglesia. En el Concilio Ecuménico VI, en la Carta de S. Sofronio, se lee: «En el mismo instante carne, en el mismo instante carne del Verbo, en el mismo instante, carne animada de alma racional, porque en él y no por sí mismo tuvo existencia.» Y en los anatemas contra Orígenes (Can. 3), confirmados, según parece, por el Papa Vigilio, se dice: «Si alguno dice o sostiene que el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo fué primero formado en el seno de la Virgen y después le fué unido el Verbo y el alma, sea anatema» (Denz., B., 205). Lo mismo, y de un modo cada vez más claro y explícito, enseña Gregorio I en la Carta *Quia charitatis*, dirigida a los Obispos de Irlanda (Denz., B., 250).

Y es justo: si, en efecto —como razona el Angélico—, la carne de Cristo hubiera sido concebida por la Virgen un instante antes de que fuese asumida por el Verbo, habría tenido una hipóstasis que no habría sido la del Verbo de Dios: cosa que es contra la naturaleza de la Encarnación (*S. Th.*, p. III, q. 33, a. 3). Se vendría así a negar, equivalentemente, la unión hipostática y la Maternidad divina. La Virgen SS., en tal caso, habría engendrado un fruto puramente humano que se habría unido después al Verbo, y por tanto, habría sido sólo Madre del hombre y no Madre de Dios.

4. CUESTIÓN ESPECIAL: ¿PUEDE LLAMARSE LA VIRGEN SS. CAUSA INSTRUMENTAL DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA?

1) *Variedad de sentencias.*—Los primeros en plantearse directamente y en sus términos precisos tal cuestión fueron los teólogos del siglo XVI-XVII. Es difícil decir con exactitud quién fuese el primero. No se puede, sin embargo,

negar que SUÁREZ dijo la palabra más autorizada y que influyó más que cualquier otro en la actitud, tanto favorable como contraria, de los teólogos sobre la cuestión. Suárez admite como «piadosa y probable», pero no como «necesaria» para el verdadero concepto de la Maternidad divina, semejante causalidad instrumental (Cfr. *Comm.*, t. I, disp. X, secc. I, 243 C). Lo mismo, más o menos, defendieron GONET (*Clypeus Thomisticus*, «De inc. Verbi Div.», disp. 7, art. 1), CARLOS DEL MORAL, O. F. M. OBS. (*Fons illimis Theologiae Scoticae Marianae*, tract. I, disp. I, q. 3, t. I, 80), etc. Otros, en cambio, especialmente escotistas y en general cuantos reconocían a la Virgen SS. una verdadera y propia parte *activa* (y no puramente *pasiva*, como querían los tomistas) en orden a la generación de Cristo, han ido más allá y han defendido como cierta esa sentencia, extendiendo lógicamente la actividad materna de la Virgen hasta alcanzar, en virtud de la elevación divina, la misma unión hipostática. Tales son NOVATI (*De eminentia V. M.*, Roma, 1629, t. I, p. 187), DE RHODES (*De Maria Deipara*, Lyon, 1661, t. 2, p. 168), DE VEGA (*Theol. Mar.*, Nápoles, 1886, p. 280), DE BÉRULLE (Cfr. RENAUDIN, *La dévotion Mariale du XVIII siècle*, en «Vie Spirit», 54 [1938], 158), LÉPICIER (*Trat. de B. V. M.*, ed. 5, París, 1926, p. 98), BITTREMIEUX (en «Ephem. Theol. Lov.», 21 [1945], 167-180). AL. JANSSENS (*De heilige Maad en Moeder Gods Maria*, III, ed. 2, Antwerpen-Nijmegen, 1939, pp. 154-177), CRISÓSTOMO DE PAMPLONA (en «Est. Mar.», 8 [1949], 81 ss.), etc.

Han negado, en cambio, esa posibilidad de concurso instrumental de María SS. a la unión hipostática, los tomistas en general: MEDINA, que no ha dudado calificarla, de «ridicula y sin fundamento» (*In III P.*, q. 31, a. 4); CARRERA, CIST. (c. 1600), que la llama «contraria a la común sentencia de los teólogos» (Cfr. SAAVEDRA, *Sacra Deip.*, Invent. I, disp. XII, 281); JUAN DE STO. TOMÁS (*In III S. Th.*, q. 2, disp. 5, a. 3), LOS SALMANTICENSES (*De Incarn.*, disp. II, n. 16), CONTENSON (*Theol. mentis et cordis*, l, 9, diss. 2, c. 2), HUGON (*Le mystére de l'Incarnation*, París, 1921, pp. 106-107), MERKELBACH (*Mariologia*, París, 1930, p. 49), DUBLANCHY (art. *Marie*, en «Dict. Theol. Cath.», col. 2362), SYNAVE (*Vie de Jésus*, t. 2, Ed. «Rev. des Jeunes», pp. 401-402), NICOLAS (*Le concept intégral de la Maternité divine*, en «Rev. Thom.», 42 [1937], 10), ALASTRUEY (*Mariologia*, Valladolid, 1934, pp. 131-132), etc.

Me parece que el concurso instrumental de María SS. a la unión hipostática no sólo es posible, sino que hay que admitirlo para salvar el genuino y pleno concepto de «Maternidad divina».

Es *posible*, ante todo, semejante concurso instrumental. Como Dios se sirve de otras criaturas (por ej., los sacerdotes), elevándolas para producir instrumentalmente efectos sobrenaturales (por ej., la transustanciación, la justificación, etc.), así podía servirse de María SS. elevándola para producir instrumentalmente el efecto de la unión hipostática.

Contra tal posibilidad se suele objetar —especialmente por parte de algunos tomistas— que para tener una causalidad instrumental se requiere que el instrumento tenga una acción propia, o sea, que sea activo; la Virgen SS., en cambio —según Sto. Tomás—, no ha tenido nada de activo en la generación de Cristo, sino que ha sido puramente pasiva. A esta objeción se puede, ante todo, responder que, también según la doctrina de Sto. Tomás, María SS., en la generación de Cristo, ha proporcionado la materia que como acción propia del instrumento puede ser elevada por el Espíritu Santo a producir el efecto de la unión hipostática. Además, la teoría de Sto. Tomás (que era la de Aristóteles) ha sido superada hoy por la doctrina de Scoto y de otros (que era la de Galeno). Tratándose de una verdad de orden físico y no metafísico, la última palabra no puede ser dicha más que por un físico más bien por un filósofo.

Se objeta, además, contra la posibilidad de un concurso instrumental por parte de María SS., que en la Encarnación falta el *sujeto* apto para recibir tal acción *previa* instrumental dispositiva. Tampoco tiene valor esta objeción. Se puede, en efecto, responder que el sujeto de la acción previa e instrumental de María SS. es la misma naturaleza humana de Cristo producida por la acción generativa de la Virgen; esta naturaleza humana precede, no con prioridad de tiempo, sino sólo de naturaleza, a la unión con la Persona del Verbo. Consiguientemente, la *disposición* previa al efecto de la unión hipostática y exigitiva de tal unión, es la misma naturaleza humana de Cristo causada por la acción instrumental propia de María SS., elevada por la moción del Espíritu Santo. Es, pues, posible tal acción instrumental por parte de María SS.

Pero además de posible, ese concurso instrumental parece también *necesario* para salvar el concepto genuino y pleno de la Maternidad divina. Esto se comprende fácilmente si se considera la Maternidad divina, tanto en cuanto tiende a terminar la naturaleza humana, como en cuanto tiende a terminar a la persona divina de Cristo. Considérese en primer lugar la Maternidad divina *en cuanto tiende a terminar la naturaleza humana de Cristo.* Como la maternidad humana tiende a terminar la naturaleza humana en cuanto sujeta a la existencia humana así —*a pari*— la Maternidad divina tiende a terminar la naturaleza humana en cuanto sujeta al ser divino (del Verbo) puesto que de lo contrario sería una maternidad puramente humana y no *divina.* Esto supuesto, es necesario que la Madre divina afecte de alguna manera, con su acción generativa, al Ser divino del Verbo en cuanto unido a la naturaleza humana (o la naturaleza en cuanto unida al Ser divino del Verbo) [16]. Y esto no significa sino ejercitar una acción instrumental respecto a la unión hipostática.

(16) Esculturalmente dice Saavedra: "Persona Virginis secundum carnem uniebatur realiter (non personaliter) carni cui personaliter immediate fuit Verbum unitum (*Sacra Deipara, Vestig.* 3, Disp. 10, ed. Lyon 1655).

A esta misma conclusión se llega también, si se considera en segundo lugar la maternidad *en cuanto tiende a terminar la persona divina del Verbo*. Para que la Maternidad de María SS. sea verdaderamente *divina*, debe tender a terminar por sí misma (*ab intrinseco*) la persona misma divina en cuanto subsistente en la naturaleza humana, o sea, en cuanto la persona divina ha comunicado su ser divino a aquella naturaleza humana asumida. Pero alcanzar de tal modo la persona divina parece incluir en la Maternidad divina una cierta causalidad instrumental en orden a la unión hipostática.

No basta, sin embargo, para salvar el verdadero y pleno concepto de la Maternidad divina, afirmar que la Virgen SS. ha producido la naturaleza humana, a la que después (con posterioridad de naturaleza) Dios ha comunicado la subsistencia divina. María SS., en efecto, *ha revestido* al Verbo divino con la carne humana, o sea, con la humana naturaleza. No se ha limitado, por tanto, a prepararle simplemente el *vestido* (la naturaleza humana), dejando después al Verbo el cuidado de endosárselo, sino que lo ha hecho y ha cooperado a vestírselo Ella misma, porque de otra manera no sería cierto que Ella lo ha revestido de nuestra naturaleza humana. La actividad generativa de la Virgen, pues, bajo el influjo del agente principal (el Espíritu Santo), que la ha elevado, se ha extendido hasta la misma unión hipostática, de la cual ha sido necesariamente el instrumento.

Esta causalidad instrumental de María SS. en la unión hipostática encuentra un sólido apoyo también en muchas expresiones de los Santos Padres y de los Doctores. San Ambrosio dice que «por medio de la Virgen, la carne ha sido unida a Dios» [17]. Nótese: la carne (o sea, la naturaleza humana corpórea), no sólo ha sido producida por la Virgen, sino que ha sido unida por Ella a Dios, o sea, a la persona divina del Verbo. Según S. Cirilo de Alejandría, el Verbo de Dios hecho carne ha sido producido según la naturaleza humana por medio de la Virgen (*Epist. 1 ad Monach.;* PG. 77, 21). San Andrés de Creta afirma que María SS. ha unido la naturaleza humana con Dios (*Homil. 3 in Dormit.;* PG. 97, 1108).

Contra estas y otras expresiones de los Padres, Merkelbach (l. c., p. 49), Hugon (l. c., p. 107) y Alastruey (l. c., p. 182) han objetado que de nada serviría probar una instrumentalidad en sentido amplio. Pero es necesario tener presente que el sentido de tal expresión no sólo es demasiado obvio, sino que es también requerido —como hemos demostrado— por el genuino y pleno concepto de la Maternidad divina.

Subraya además —injustamente— Bittremieux (l. c., p. 173), que algunos teólogos que se han pronunciado contra la causalidad instrumental de la Maternidad divina, han usado después tales expresiones que contienen explícita, o

(17) "Per Virginem caro iuncta est Deo" (Epist. 63, PL. 16, 250).

al menos implícitamente, esa doctrina. Tales son, por ejemplo, Termann, Keuppens, Commer, Merkelbach, etc.

Nótese, finalmente, cómo la causalidad instrumental atribuida por nosotros a la Maternidad divina, no es *perfectiva* de la unión hipostática, sino sólo *dispositiva* de la misma. La Virgen SS. —como todo instrumento— tuvo una acción propia —idéntica a la de cualquier madre—, pero elevada por el Espíritu Santo para producir un efecto (la unión hipostática) que Ella por sí misma nunca habría podido alcanzar. Su acción propia, en efecto, habría podido alcanzar solamente a una naturaleza humana con un ser humano, no a una naturaleza humana con un ser divino (el del Verbo). Sin embargo, como la acción unitiva de la naturaleza humana a la persona del Verbo es exclusivamente propia de Dios, la Virgen SS. pudo cooperar a tal unión hipostática sólo *dispositivamente*, en el sentido de que con su propia acción elevada por el Espíritu Santo, Ella indujo tales disposiciones que exigían que Dios produjese la unión hipostática.

Ni vale objetar que la madre no es causa instrumental, sino causa principal, junto con el padre, en la generación de los hijos. Esto, en efecto, se puede y se debe conceder cuando se trata de una generación natural, humana, que tiende a terminar en una persona humana, pero no cuando se trata de aquella generación sobrenatural, divina, en la que el concurso materno de María SS. debió ser elevado por el Espíritu Santo para que pudiese terminar en la *persona divina*. Esto no impide en modo alguno que la Virgen SS. pueda llamarse verdadera Madre de Dios, como toda madre humana es verdadera madre del propio hijo. Así, por ejemplo, los libros divinos de la S. Escritura tienen a Dios por causa principal y a los hagiógrafos por causa instrumental. Lo que no impide que los hagiógrafos sean *verdaderos* autores de tales libros, como todo autor humano es verdadero autor de su propio libro. Tanto más, que la instrumentalidad del concurso mariano no se refiere a la formación de la naturaleza humana de Cristo, sino sólo a la unión de ésta con la Persona del Verbo. Así se comprende mejor cómo la Virgen SS. —según la sentencia común— pertenece intrínsecamente al Orden Hipostático: ello se basa precisamente en la instrumentalidad del concurso de María SS. en orden a la unión hipostática.

ART. 3.—LA MATERNIDAD DIVINA CONSIDERADA BAJO EL ASPECTO METAFÍSICO

1. LA MATERNIDAD DIVINA ES FORMALMENTE UNA «RELACIÓN».

Toda maternidad verdadera consiste esencialmente, no en las *operaciones maternas* (concepción, gestación, parto), sino en la *relación* real de la madre hacia el hijo, fundada sobre esas operaciones maternas. Éstas, en efecto, son

algo transeúnte, mientras que la *relación* es algo permanente, puesto que la originaria identidad de sustancia entre la madre y el hijo permanece siempre aun después del nacimiento de éste.

Como, pues, la divina Maternidad de María —como toda maternidad— es formalmente una *relación* (puesto que por sí misma dice orden a otra cosa, *ese ad aliud*) fundada en su concurso materno, es útil investigar un poco la naturaleza de esta relación, esto es, si es una relación trascendental o predicamental, si es real o de sola razón [18].

2. La relación de la Maternidad divina es trascendental y predicamental.

Que en la Virgen SS. se deba admitir una relación en cierto sentido *trascendental* respecto al Verbo divino, parece indudable. La Maternidad divina, en efecto, puede llamarse en un cierto sentido exactísimo, constitutivo esencial o metafísico de la Virgen misma, desde el momento que es toda la razón de su existencia, de manera que la Virgen SS. no habría ni siquiera existido si no hubiese sido predestinada a ser Madre de Dios. Su misma existencia está en función de la Maternidad divina.

Pero, además de esta relación *quasi* trascendental, es necesario admitir en la Virgen SS., como todos los teólogos admiten, una relación también predicamental fundada sobre la generación, surgida de su libre consentimiento a la Encarnación.

---

(18) La relación *trascendental* es la que media entre dos seres que aunque sean de alguna manera absolutos, no obstante, uno está inmediata y esencialmente ordenado al otro. Por ejemplo, la relación entre la potencia y el acto, entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma, etc.

La relación *predicamental*, en cambio, es la que, siendo de algún modo accidental, constituye un predicamento especial (uno de los diez predicamentos), el de relación, cuyo ser todo consiste en decir orden a otro ser, por ejemplo, el ser de padre, de madre, etc.

En toda relación predicamental se distinguen tres cosas: *a*) el *sujeto*, o sea, lo que es referido a otro (por ejemplo, la madre); *b*) el *término*, o sea, aquello a lo que el sujeto es referido (por ejemplo, el hijo); *c*) el *fundamento*, o sea, la razón por la que el sujeto es referido al término (por ejemplo, la generación).

La relación predicamental se divide en *real* y *de razón: a*) *real*, la que está en las cosas mismas independientemente del entendimiento (por ejemplo, la relación de la madre al hijo); *b*) *de razón*, la que resulta de la mera consideración de nuestro entendimiento (por ejemplo, cuando una cosa es referida a sí misma). Para la relación *real* se requieren dos *términos reales*, realmente distintos entre sí, y un *fundamento próximo real*, o sea, algo real que existe en ambos términos, si la relación es *mutua* (por ejemplo, la *paternidad* en la generación activa y la *filiación* en la generación pasiva), o al menos en uno de los dos, si la relación es *mixta*. Esta última tiene lugar cuando ambos términos son de *orden diverso*, por ejemplo, la relación que existe entre el Creador y la criatura, entre Cristo y la Virgen.

3. ¿Relación predicamental real o de sola razón?

Esto supuesto, los teólogos conceden que tal relación predicamental es real por parte de la Virgen SS., puesto que se verifican en Ella las tres condiciones requeridas en una relación real, a saber: *dos términos reales* realmente distintos entre sí (o sea, el *sujeto*, María, y el *término*, Cristo) y el *fundamento real*, o sea, la generación activa por parte de María. Y en esto convienen todos los teólogos. No convienen, en cambio, en la naturaleza de la relación que media entre Cristo y la Madre.

Según Sto. Tomás, S. Buenaventura, etc., la relación de Cristo con la Madre fué sólo de *razón*. D'Ales y Scoto, por el contrario, enseñan que la relación de Cristo con María, su Madre, fué siempre una relación real: *increada* (según D'Ales) y *creada* (según Scoto) por razón de la filiación temporal, de modo que en Cristo hay una doble relación real.

La sentencia de Sto. Tomás nos parece más atendible. En efecto, la relación entre Cristo y su Madre *no fué una relación real increada* (como querría D'Ales), porque la relación real increada es algo que subsiste por sí mismo, y por tanto conviene a Cristo *en cuanto Dios*, no en cuanto hombre.

Además: la relación de Cristo con la Madre *no es una relación real creada* (como querría Scoto), porque tal relación, por ser un accidente que afecta inmediatamente a la persona (la acción y la pasión, de las que surge la relación, son propias de la persona), induciría en Cristo una doble persona, divina y humana. El sujeto de la filiación, en efecto, no es la naturaleza o una parte de la naturaleza, sino la persona, y en Cristo no hay más persona que la divina y eterna, que es del todo intrínsecamente inmutable.

No siendo, pues, ni real increada ni real creada, se sigue que la relación de Cristo con María es una relación sólo *de razón*. El sujeto de la filiación, en efecto, es sólo la persona; pero en Cristo hay una sola persona, a saber, la divina, que es eterna, y por eso no puede haber en Cristo ninguna otra relación real de filiación fuera de la filiación *eterna*. Es necesario, sin embargo, conceder que aunque no pueda admitirse en Cristo una relación real *por parte de la persona divina*, que es intrínsecamente inmutable, pueden ponerse, sin embargo, relaciones reales temporales *por parte de la naturaleza humana;* por ejemplo, el cuerpo de Cristo dice una relación real de origen a la Virgen SS., por la cual fué verdaderamente concebido y de la cual verdaderamente nació.

ART. 4.—LA MATERNIDAD DIVINA CONSIDERADA BAJO EL ASPECTO MORAL

De la Maternidad divina considerada bajo el aspecto teológico, físico y metafísico, resulta una singularísima y, en un cierto sentido (moral), infinita dignidad y excelencia de la Virgen SS., dignidad y excelencia que constituyen el aspecto moral de la divina Maternidad. Es sabido que la dignidad y excelencia de una persona están constituídas por la eminencia de su condición, apta para imponerse a la admiración y a la veneración universal. Se trata, pues, no de cualidad de orden físico, sino de orden moral o jurídico.

Para tener una idea menos inadecuada de la incomparable dignidad y excelencia de la Maternidad divina, es necesario considerarla, tanto *absolutamente*, o sea, en sí misma, como *relativamente*, o sea, en relación a las demás dignidades y en relación a las personas de la SS. Trinidad. Resultará de aquí una dignidad, una grandeza, una excelencia, sin par.

1. DIGNIDAD Y EXCELENCIA DE LA MATERNIDAD DIVINA CONSIDERADA ABSOLUTAMENTE, EN SÍ MISMA.

Es sabido cómo en Rusia, en Grecia, etc., sobre la cabeza de las imágenes de María SS., en lugar de una corona de oro o de plata, como se usa entre nosotros, va la palabra *Theotocos*, Madre de Dios. Cosa muy significativa. El sólo título, en efecto de «Madre de Dios», es la corona más preciosa y fúlgida que pueda ponerse sobre la cabeza de María.

La grandeza de Jesús reverbera sobre María todos sus rayos. Porque es siempre verdad que como el honor y la gloria de los padres se refleja sobre sus hijos, así el honor y la gloria de los hijos se refleja sobre sus padres. Padres e hijos forman, por así decir, una única persona moral, porque el vínculo que los une es el más íntimo y fuerte que se pueda nunca encontrar. Con razón, pues, S. Bruno de Asti escribía: «¿Preguntas quizá qué clase de madre fué María? Pregunta primero qué hijo fué Jesús. El Hijo no tiene par entre los hombres, y la Madre no tiene semejante entre las mujeres. Hermoso es el Hijo en comparación con todos los hijos de los hombres, hermosa es la Madre como aurora que surge» (*In Math.*, 1, 9).

El panegirista de Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno, llegado a la cumbre de su panegírico, prorrumpe en esta expresión: «Hoc unum dixisse sufficiat: filium te habuisse Alexandrum»: «Baste decir esto para tu

gloria: que tuviste por hijo a Alejandro». Otro tanto, con mucha más razón, podríamos decir de María: «Hoc unum dixisse sufficiat: filium te habuisse Iesum»: «Baste para tu gloria decir esto: que has tenido por hijo a Jesús». ¿Puede imaginarse gloria más excelsa? Es, en efecto, una dignidad tan admirable, que Dios mismo, a pesar de su omnipotencia, no podría crear una más sublime. Para que pudiese haber una madre más grande y más perfecta que María, sería necesario un hijo más grande y más perfecto que Jesús: cosa imposible, porque no puede haber nada más grande que Dios. No sólo María viene, *de hecho*, inmediatamente después de Dios en la escala de la grandeza, sino que su unión con Él es tan estrecha que no queda sitio para otra criatura inferior a Dios y superior a María. Con la divina Maternidad Dios ha concedido a la criatura todo lo que se le puede conceder, después de la unión hipostática. María es la obra maestra del Omnipotente. Por esto, los SS. Padres y Doctores de la Iglesia han agotado, puede decirse, todo el vocabulario para exaltar a María.

Es un TOMÁS DE AQUINO el que dice: «María, por ser Madre de Dios, tiene una dignidad "quasi" infinita, por sus relaciones con Dios, bien infinito; y bajo este aspecto no es posible nada mejor, como no es posible encontrar cosa alguna que sea mejor que Dios mismo» *(St. Th.*, p. 1, q. 25, a. 6, ad 6).

Es un CONRADO DE SAJONIA el que escribe: «Ser Madre de Dios es una gracia tal, que Dios no puede hacer otra mayor. Podría hacer un mundo y un cielo pero hacer una Madre más grande que la Madre de Dios, es, aun mayores; para Él, imposible» *(Speculum B. M. V.*, l. 10).

Es un STO. TOMÁS DE VILLANUEVA, insigne teólogo e ilustre predicador, el que afirma: «Aunque las estrellas del cielo se convirtiesen en lenguas, y las arenas del mar en palabras, no se llegaría nunca a expresar por completo la de María» *(Contio V in Festo Assumptionis B. M. V.)*.

Es un MONSABRÉ el que dice: «La Iglesia Católica, con todos sus homenajes, con todos sus templos, con todos sus altares, con todas sus estatuas, con todos sus inciensos, con todos sus panegíricos, con todos sus cánticos, con todas sus flores, con todas sus fiestas, con todo su respeto, con toda su confianza, veneración y amor, no ha colocado tan en alto a la Virgen como lo ha hecho el Evangelio sobre aquella palabra simple y breve, pero tan llena y elocuente: *Maria de qua natus est Iesus*, qui vocatur Christus» *(Confer. 30 de Notre-Dame)*.

Finalmente, es el mismo LUTERO el que, en un momento de sinceridad, no tuvo inconveniente en escribir: «Ser Madre de Dios es una prerrogativa tan alta y tan inmensa, que supera todo el entendimiento. De aquí le viene todo honor y toda beatitud, y esto hace que sea Ella la única persona en todo el mundo superior a cuantas existen, y que no tiene par en la excelencia de te-

Dicen además: la visión beatífica une al alma con Dios, *de un modo inmediato,* mientras que la divina Maternidad une a la Virgen SS. con Dios de *un modo mediato:* mediante la humanidad que Ella dió a Cristo. Parece, pues, evidente la superioridad de la gracia sobre la Maternidad divina.

A pesar de todo, los teólogos sostienen comúnmente que la divina Maternidad supera, trasciende incomparablemente el orden mismo de la gracia y de la gloria. Y la razón es que la divina Maternidad es una dignidad *de orden diverso* e incomparablemente superior al orden de la gracia y de la gloria, puesto que pertenece *al orden hipostático,* y por tanto contiene en sí virtualmente y exige todos los privilegios de gracia.

La superioridad de la Maternidad divina sobre la gracia y sobre la gloria resulta también evidente de dos hechos: del hecho de que la Maternidad divina es *la medida* de todos los dones de naturaleza, de gracia y de gloria concedidos a María, y la medida supera a lo mensurado, y del hecho de que a la Virgen SS., precisamente por razón de la Maternidad divina, le es debido el culto de *hiperdulía,* mientras por razón de su singular gracia, o sea, de su santidad, le es debido el culto de simple *dulía:* señal evidente de que la excelencia de la Maternidad divina supera a la de la gracia.

Respecto a aquellas razones sobre las que se apoya la tesis contraria, hay que reconocer que no son tan sólidas como a primera vista podría parecer. Para comprender bien, ante todo, el sentido y el alcance de la respuesta dada por Cristo a la mujercita anónima del Evangelio que exaltaba a su Madre SS., hay que tener presente que aquella mujer no conocía la divinidad de Cristo, y por tanto ignoraba la *divina Maternidad de María.* Consiguientemente, Jesús, en su respuesta, no intentó contraponer la *divina* Maternidad de su Madre (ignorada por aquella mujer) y la gracia santificante, sino que comparaba la maternidad puramente *carnal, ordinaria* (la que conocía aquella anónima mujer) y la fe unida a las buenas obras. Además: aun *dato et non concesso* que Jesús hubiera querido hacer una contraposición entre la divina Maternidad y la gracia santificante, nada se seguiría contra la singular dignidad de la Maternidad divina. Las palabras de Cristo, en efecto, no dirían sino esto: que la unión con Dios mediante la gracia hace más feliz al hombre que la unión que se tiene por la divina Maternidad: cosa innegable. Por más que la divina Maternidad coloque al sujeto que la posee *en un orden supremo* y lo ennoblezca incomparablemente, no por esto lo hace simplemente *bienaventurado,* porque la bienaventuranza consiste en el acto de fruición de la Esencia divina, del cual la gracia es como una semilla.

No menos inconsistente nos parece la otra razón sobre la que se apoya la sentencia contraria. Por muy verdadero que sea que la unión con Dios mediante la gloria, o sea, mediante la visión beatífica, es una unión inmediata con Dios en el orden lógico, la unión con Dios mediante la divina Maternidad es.

por el contrario, una unión mediata (mediante la humanidad de Cristo) en el orden ontológico y físico. Y esto supuesto, es evidente que la unión en el orden *ontológico,* real y físico, aun mediata, es superior a la unión en el orden *lógico,* aun inmediata.

Podemos, pues, legítimamente concluir que la divina Maternidad supera en dignidad y excelencia toda otra dignidad creada, comprendida la gracia y la gloria.

3) *La gracia de la Maternidad divina ¿es también formalmente santificante?*—Establecida la superioridad de la Maternidad divina sobre la gracia, surge espontánea una nueva cuestión: la Maternidad divina ¿es formalmente santificante?

De Rhodes, hablando de la presente cuestión, afirma que fué «desconocida a los más antiguos teólogos» y que «comenzaron a moverla algunos amantes de la Virgen, cuya piedad es más digna de alabanza que la verdad de su sentencia» (*Disp. de B. V.*, q. IV, 233).

Efectivamente, la cuestión comenzó a ser tratada en España hacia la mitad del s. XVII, alrededor del año 1639, por dos célebres teólogos españoles, sin que el uno supiese del otro: JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA (en su *De ente supernaturali,* t. II, Lyon, 1645, disp. 79) y SILVESTRE SAAVEDRA, mercedario (en su obra *Sacra Deipara,* vestig. 2). Ambos declaran que se trata de una «cuestión nueva». Hay, sin embargo, una gran diferencia entre ambos teólogos: mientras Ripalda se mueve en el campo de la simple *posibilidad* y de la *probabilidad* de una santificación formal por parte de la Maternidad divina, Saavedra se mueve en el campo de lo concreto, de los hechos, o sea, admite ese hecho afirmando que esa doctrina es *cierta,* expresamente afirmada por el universal consentimiento de la Iglesia, de los Padres y de los teólogos; mientras Ripalda mantiene la concepción escolástica de la gracia, Saavedra, en cambio, se mueve en la lógica de los principios tomistas (Cfr. DELGADO VARELA, O. d. M., *Maternidad formalmente santificante,* en «Est. Mar.», 8 [1949], 133 ss.).

La doctrina de Saavedra puede sintetizarse así: la Maternidad divina es una forma física eminentísima, que en cuanto participación de la divina fecundidad reivindica el carácter sobrenatural y santificador trascendiendo todos los otros seres de este orden, de manera que en ella tienen origen los efectos que se derivan de las formas sobrenaturales y santificantes inferiores: la gracia, el *lumen gloriae,* la caridad, etc. Demuestra luego que esta forma eminentísima de la Maternidad divina ha sido infundida por Dios en la *carne* de la Virgen SS., en su *potencia generativa* elevada al orden sobrenatural y hecha partícipe de la naturaleza divina connotada por la virginidad y la fecundidad, características del Eterno Padre; constituye, por tanto, en su carne o potencia generativa una santidad corpórea sobrenatural, que en sí misma no repugna, y

ner con el Padre celeste un Hijo común. En esta única palabra, pues, está contenido todo honor para María; y nadie podría publicar en su alabanza cosas más magníficas, aunque tuviese tantas lenguas como hay flores y hierbecillas sobre la tierra, estrellas en el cielo y granos de arena en el mar» *(Oper. IX, 85, sup. Magnif.)*.

Nada de extraño, pues, que fuesen tantos y tan preciosos los dones de naturaleza, de gracia y de gloria concedidos por la Augustísima Trinidad a la Virgen SS. Fueron tantos y tan preciosos, que todas las bellezas de la naturaleza, todas las riquezas de la gracia, todos los esplendores de la gloria, no son suficientes para dar una idea exacta de la grandeza de la Madre de Dios. Alzan su canto de gratitud y de alabanza a Aquél que la había hecho tan grande, podía Ella exclamar con sobrada razón: «Fecit mihi magna qui potens est!»: «Ha hecho en Mí cosas grandes el que es Poderoso.»

2. Dignidad y excelencia de la Maternidad divina considerada en relación a las demás dignidades.

Puede considerarse esta cuestión *in genere*, o sea, respecto a todas las demás dignidades indistintamente, y en particular, o sea, respecto a la dignidad sacerdotal que es la suprema entre las dignidades de la tierra.

1) *La dignidad y excelencia de la Maternidad divina considerada en relación a las demás dignidades «in genere»*.—Es necesario decir, ante todo, que en la línea de perfección y de dignidad de los seres, se distingue un triple orden: el de la naturaleza, el de la gracia (y el de la gloria), y el hipostático.

El *orden de la naturaleza* comprende los minerales, los vegetales y los animales, en los que se encuentra solamente *una huella de Dios*. Hay en ellos la presencia *ordinaria* de Dios por su poder (que da y conserva el ser) y por su ser, que es inseparable de su poder. En dichos seres, pues, Dios está presente sólo *subjetivamente*, puesto que no es conocido ni amado por ello. El orden de la naturaleza, además, comprende también los hombres y los ángeles, o sea, las criaturas inteligentes racionales, en las que hay una *imagen de Dios*. En ellas se da, no sólo la presencia *ordinaria* de Dios (o sea, la presencia *subjetiva)*, como en los anteriores, sino también una presencia *especial* de Dios (presencia *objetiva)*, en cuanto que Dios es objeto del conocimiento y del amor *natural*. Pero por encima de este orden natural (que para los hombres y los Ángeles —¡nótese bien!— es sólo hipotético y de hecho nunca existió), está el orden de la gracia.

El *orden de la gracia* comprende a los hombres y a los ángeles, elevados por medio de la gracia santificante al fin sobrenatural, es decir, a ver y a amar a Dios *como es en sí mismo* (no como es conocido y amado con las fuerzas de

la naturaleza). En ellos se da, no sólo la presencia *ordinaria* y la *especial* de Dios, sino una presencia *especialísima*, puesto que en ellos está presente *objetivamente* como objeto de conocimiento y de amor sobrenatural. Los justos, pues, llegan a Dios *como es en sí*, imperfectamente en esta vida mediante la gracia, y perfectamente en la otra vida mediante la gloria, de la que la gracia es como una semilla. El orden de la gracia trasciende de tal manera el orden de la naturaleza, que Sto. Tomás llegó a escribir: «El bien de la gracia de un solo hombre es superior al bien de naturaleza de todo el universo» *(S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2).

Que la divina Maternidad de María supere todo el *orden de la naturaleza* es cosa evidente y nadie la niega. La divina Maternidad es algo entitativamente *sobrenatural*, porque se funda en la acción, en la concepción sobrenatural, y se refiere a un término sobrenatural. Además: la divina Maternidad, en su intrínseca razón y en su formal relación a Dios, supera la exigencia de toda naturaleza, tanto creada como creable.

2) *La dignidad de la Maternidad divina y la dignidad de la gracia santificante.*—Establecida esta indiscutida superioridad de la Maternidad divina sobre todo el orden de la naturaleza, disputan los teólogos si supera o no el *orden de la gracia y de la gloria*. Para mejor determinar la cuestión, suelen distinguir entre la Maternidad divina considerada *en abstracto* y por sí sola (en cuanto es formalmente Maternidad divina), y considerada *en concreto* y adecuadamente (es decir, en cuanto incluye aquel cúmulo de gracias que lleva consigo, por la ley divina ordinaria, la dignidad de Madre de Dios). Esto supuesto, todos conceden —y la cosa es demasiado evidente para poder ponerla en duda— que la Maternidad divina tomada en *sentido concreto y adecuado* sobrepasa el orden de la gracia y de la gloria; tanto más, que la gracia con la gloria concedida a la Virgen SS. en atención a la divina Maternidad, supera incomparablemente la gracia y la gloria concedida a cualquier otra pura criatura. Si, en cambio, se considera la Maternidad divina *en abstracto, por sí sola*, en cuanto es formalmente maternidad y nada más, no faltan quienes, con Vázquez y los Salmanticenses *(De Incarn.*, t. XVI, disp. 36, dub. 3, párr. 2, n. 30), defienden que la unión de la criatura con Dios mediante la gracia y la gloria supera a la unión con Dios mediante la Maternidad divina. La gracia, en efecto —según S. León Magno—, es el *don de los dones (Serm. 26;* PL. 54, 214). Se fundan principalmente en dos razones. Dicen: a aquella mujer anónima que gritó: «Bienaventurado el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron», Cristo le respondió: «Más bienaventurados aún, los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc. 11, 28). Con esta respuesta —razonan— Cristo significó bastante claramente que la unión del alma con Dios mediante la *gracia* supera a la unión de la criatura con Dios mediante la *maternidad*.

Dicen además: la visión beatífica une al alma con Dios, *de un modo inmediato,* mientras que la divina Maternidad une a la Virgen SS. con Dios de *un modo mediato:* mediante la humanidad que Ella dió a Cristo. Parece, pues, evidente la superioridad de la gracia sobre la Maternidad divina.

A pesar de todo, los teólogos sostienen comúnmente que la divina Maternidad supera, trasciende incomparablemente el orden mismo de la gracia y de la gloria. Y la razón es que la divina Maternidad es una dignidad *de orden diverso* e incomparablemente superior al orden de la gracia y de la gloria, puesto que pertenece *al orden hipostático,* y por tanto contiene en sí virtualmente y exige todos los privilegios de gracia.

La superioridad de la Maternidad divina sobre la gracia y sobre la gloria resulta también evidente de dos hechos: del hecho de que la Maternidad divina es *la medida* de todos los dones de naturaleza, de gracia y de gloria concedidos a María, y la medida supera a lo mensurado, y del hecho de que a la Virgen SS., precisamente por razón de la Maternidad divina, le es debido el culto de *hiperdulía,* mientras por razón de su singular gracia, o sea, de su santidad, le es debido el culto de simple *dulía:* señal evidente de que la excelencia de la Maternidad divina supera a la de la gracia.

Respecto a aquellas razones sobre las que se apoya la tesis contraria, hay que reconocer que no son tan sólidas como a primera vista podría parecer. Para comprender bien, ante todo, el sentido y el alcance de la respuesta dada por Cristo a la mujercita anónima del Evangelio que exaltaba a su Madre SS., hay que tener presente que aquella mujer no conocía la divinidad de Cristo, y por tanto ignoraba la *divina Maternidad de María.* Consiguientemente, Jesús, en su respuesta, no intentó contraponer la *divina* Maternidad de su Madre (ignorada por aquella mujer) y la gracia santificante, sino que comparaba la maternidad puramente *carnal, ordinaria* (la que conocía aquella anónima mujer) y la fe unida a las buenas obras. Además: aun *dato et non concesso* que Jesús hubiera querido hacer una contraposición entre la divina Maternidad y la gracia santificante, nada se seguiría contra la singular dignidad de la Maternidad divina. Las palabras de Cristo, en efecto, no dirían sino esto: que la unión con Dios mediante la gracia hace más feliz al hombre que la unión que se tiene por la divina Maternidad: cosa innegable. Por más que la divina Maternidad coloque al sujeto que la posee *en un orden supremo* y lo ennoblezca incomparablemente, no por esto lo hace simplemente *bienaventurado,* porque la bienaventuranza consiste en el acto de fruición de la Esencia divina, del cual la gracia es como una semilla.

No menos inconsistente nos parece la otra razón sobre la que se apoya la sentencia contraria. Por muy verdadero que sea que la unión con Dios mediante la gloria, o sea, mediante la visión beatífica, es una unión inmediata con Dios en el orden lógico, la unión con Dios mediante la divina Maternidad es.

por el contrario, una unión mediata (mediante la humanidad de Cristo) en el orden ontológico y físico. Y esto supuesto, es evidente que la unión en el orden *ontológico,* real y físico, aun mediata, es superior a la unión en el orden *lógico,* aun inmediata.

Podemos, pues, legítimamente concluir que la divina Maternidad supera en dignidad y excelencia toda otra dignidad creada, comprendida la gracia y la gloria.

3) *La gracia de la Maternidad divina ¿es también formalmente santificante?*—Establecida la superioridad de la Maternidad divina sobre la gracia, surge espontánea una nueva cuestión: la Maternidad divina ¿es formalmente santificante?

De Rhodes, hablando de la presente cuestión, afirma que fué «desconocida a los más antiguos teólogos» y que «comenzaron a moverla algunos amantes de la Virgen, cuya piedad es más digna de alabanza que la verdad de su sentencia» (*Disp. de B. V.*, q. IV, 233).

Efectivamente, la cuestión comenzó a ser tratada en España hacia la mitad del s. XVII, alrededor del año 1639, por dos célebres teólogos españoles, sin que el uno supiese del otro: JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA (en su *De ente supernaturali,* t. II, Lyon, 1645, disp. 79) y SILVESTRE SAAVEDRA, mercedario (en su obra *Sacra Deipara,* vestig. 2). Ambos declaran que se trata de una «cuestión nueva». Hay, sin embargo, una gran diferencia entre ambos teólogos: mientras Ripalda se mueve en el campo de la simple *posibilidad* y de la *probabilidad* de una santificación formal por parte de la Maternidad divina, Saavedra se mueve en el campo de lo concreto, de los hechos, o sea, admite ese hecho afirmando que esa doctrina es *cierta,* expresamente afirmada por el universal consentimiento de la Iglesia, de los Padres y de los teólogos; mientras Ripalda mantiene la concepción escolástica de la gracia, Saavedra, en cambio, se mueve en la lógica de los principios tomistas (Cfr. DELGADO VARELA, O. d. M., *Maternidad formalmente santificante,* en «Est. Mar.», 8 [1949], 133 ss.).

La doctrina de Saavedra puede sintetizarse así: la Maternidad divina es una forma física eminentísima, que en cuanto participación de la divina fecundidad reivindica el carácter sobrenatural y santificador trascendiendo todos los otros seres de este orden, de manera que en ella tienen origen los efectos que se derivan de las formas sobrenaturales y santificantes inferiores: la gracia, el *lumen gloriae,* la caridad, etc. Demuestra luego que esta forma eminentísima de la Maternidad divina ha sido infundida por Dios en la *carne* de la Virgen SS., en su *potencia generativa* elevada al orden sobrenatural y hecha partícipe de la naturaleza divina connotada por la virginidad y la fecundidad, características del Eterno Padre; constituye, por tanto, en su carne o potencia generativa una santidad corpórea sobrenatural, que en sí misma no repugna, y

por otra parte está admitida de hecho por las fuentes de la Teología. La Maternidad divina, además, hace a María gratísima a los divinos ojos y objeto de un especialísimo amor por parte de Dios; importa la máxima unión con Dios después de la hipostática; constituye a María SS. hija especialísima del Eterno Padre, y la hace, finalmente, digna del culto de hiperdulía. Esta santidad formal de la Maternidad divina, considerada como potencia, ha sido concedida a la Virgen en el primer instante de su existencia terrena, precediendo lógicamente a la infusión de la gracia habitual y a los otros carismas sobrenaturales, en su doble aspecto: positivo y negativo, de los que es principio y raíz.

El valor meritorio propio de la divina Maternidad llega a tal grado que si, por una hipótesis imposible, María no tuviese la gracia santificante, en virtud de la gracia y santidad materna, poseería el *derecho a la gloria* (l. c., pp. 136-140).

Según Ripalda, la Maternidad divina, por su propia naturaleza, podría ser una gracia santificante de diversa especie que la gracia de adopción, de manera que, con los mismos o superiores títulos de ésta, reclamaría sus efectos formales, y por lo mismo un mérito más excelente en orden a la vida eterna. La Maternidad divina —según Ripalda— santifica la carne de la Virgen; incluye una repugnancia moral con el pecado; incluye una participación de la naturaleza divina análoga a la de la gracia santificante; incluye un amor de amistad en sumo grado; y lleva anejo un derecho a la herencia eterna (Cfr. DE YURRE G., *La teoría de la Maternidad divina formalmente santificante en Ripalda y Scheeben*, en «Est. Mar.», vol. 3, pp. 255-286).

Con Saavedra y Ripalda la teoría de la Maternidad divina como formalmente santificante, entró en el campo de la Teología y fué seguida por DE VEGA (*Theol. Mar.*, Pal. 36), SEDLMAYR (*Schol. Mar.*, en «Summa Aurea», de Bourassé, t. VII, 1945), etc.

Contra estos teólogos se levantaron los SALMANTICENSES (*Cursus Theol.*, l. X, diss. VI, spec. 2), seguidos por CONTENSON (o. c., t. 3, l. X, diss. 6, c. 2, spec. 2), RHODES (o. c., q. 4, secc. 1), RAYNAUD (*Diptyca Mariana*, VII, 202), y muchos modernos, entre ellos Morgott, Pesch, Hugon, etc. Estos niegan que la Maternidad divina sea por sí misma, prescindiendo de la gracia habitual, formalmente santificante; admiten, sin embargo, que lo es de un modo *remoto, radical, exigitivo*, en cuanto que connaturalmente la reclama.

Ha mitigado mucho y casi desvirtuado la sentencia de Ripalda, Saavedra y sus secuaces el célebre teólogo alemán JOSÉ SCHEEBEN (*Dogmatik*, III, n. 1587 ss.). Para él, la Maternidad divina es el *carácter personal* de María, o sea, algo sobrenatural, ontológico, sustancial y esencial, una especie de *consagración* por la larga permanencia del Verbo en su seno y por su indefectible relación sustancial con la humanidad sacrosanta de Cristo. La Maternidad divina, pues, aunque no produzca los efectos propios de la gracia habitual, santifica, sin embargo, a la Virgen Santísima, y la santifica *formaliter* dándole un

ser consagrado a Dios. Han seguido a Scheeben, MÜLLER (*Mariologia*, th. 4, 172), LERCHER (*Inst. Theol. dogm.* III, nn. 353, 355). Afirmando que la Maternidad divina ha conferido a la Virgen Santísima una *santidad formal ontológica* (*moral* sólo en raíz), que difiere de la de Cristo por el hecho de que ésta es sustancial, mientras que aquélla es sólo accidental. Por el mismo camino avanzan, más o menos, NICOLÁS (l. c., 231 ss.), BERNARD (*Le mystère de Marie*, ch. 3, 42), KEUPPENS (*Mar. Comp.*, c. II, 37), AL JANSSENS (o. c., 266 ss.), etc.

Recientemente, en un amplio estudio (*Sancta Maria Mater Dei*, Milán, 1943), ha vuelto a renovar la teoría de Saavedra y Ripalda el P. GUILLERMO ROZO, C. M. I., enseñando que «la Maternidad divina santifica formalmente a la Virgen, porque esta Maternidad en su esencia, en su constitutivo, está determinada por una suprema participación accidental de la naturaleza divina. Tal santificación es, ante todo, del alma, y después del cuerpo virginal de la Madre de Dios» (o. c., p. 120). Esta tesis —dice— es afirmada por los SS. Padres, y se encuentra en Sto. Tomás y en otros Doctores.

Después de haber ponderado todos los argumentos aducidos por el padre Rozo, hemos llegado a una conclusión enteramente opuesta: la tesis que él defiende no se entrevé en modo alguno en la S. Escritura; no está afirmada en modo alguno por los SS. Padres, Sto. Tomás u otros ilustres Doctores.

No se entrevé, ante todo, en la S. Escritura. Se encontraría —según el Padre Rozo— en la atenta consideración de las palabras dirigidas por el Ángel a María: «El Espíritu Santo vendrá sobre Ti y la virtud del Altísimo te hará sombra» (Lc. 1, 34). Por esta virtud del Altísimo —razona el autor— se debe entender la virtud generativa del Padre o el mismo Hijo. En cualquiera de ambos sentidos que se tome tal expresión se debe inferir de ella que la Virgen participa de un modo especial, aunque sea puramente accidental, de la divina fecundidad, en cuanto que la virtud generativa del Padre se extiende hasta la Virgen para terminar y completar su concurso materno a la Encarnación. Se tiene, pues, en María una participación accidental de la naturaleza divina.

Pero puede observarse: 1) Por aquella «virtud del Altísimo» —según no pocos intérpretes— debe entenderse el Espíritu Santo. Lo exige el paralelismo. Es, en efecto, una frase paralela (con el conocido paralelismo hebraico) a aquella otra: «el Espíritu Santo vendrá sobre Ti». Vacila, pues, el fundamento mismo de la argumentación, o por lo menos éste se manifiesta bien poco sólido. 2) Aun *dato et non concesso* que por «virtud del Altísimo» deba entenderse la virtud generativa del Padre, o el mismo Hijo, no se sigue de ahí una «participación, aunque sea puramente accidental, de la naturaleza divina». Se tiene sólo una elevación sobrenatural de la potencia generativa de la Virgen para engendrar según la naturaleza humana la persona divina del Verbo, y no una elevación sobrenatural de la *potencia racional*, como es la que se da en la santificación propiamente dicha.

El P. Rozo toma otro argumento en favor de su tesis de la especial misión, tanto del Hijo como del Espíritu Santo en la Virgen SS. Da la especial misión del Hijo ante todo. Razona así: la misión invisible de una persona divina no se da sin la santificación. Pero la Maternidad divina no se da sin una especial misión del Hijo. Por tanto, la Maternidad divina no se da sin la santificación. Dígase lo mismo de la misión invisible del Espíritu Santo expresada por las palabras: «El Espíritu Santo vendrá sobre Ti» (Lc. 1, 35). Esta especial presencia del Espíritu Santo —argumenta el autor— o sea, esta misión invisible, es señal de la santificación. La B. Virgen, pues, con la misma virtud con que fué fecundada, fué santificada también.

También aquí parece que se está jugando con el equívoco. Para convencerse es necesario tener presente la conocida distinción entre la santificación propiamente dicha y la impropiamente dicha. La santificación *impropiamente dicha o material* consiste en la *separación* de una persona o cosa de las criaturas y en su *consagración* o *unión* a Dios; mientras que la santificación *propiamente dicha o formal* se realiza mediante una *forma creada e infusa* en la esencial del alma o en sus potencias. La Maternidad divina de María SS., por sí misma y como hecho fisiológico, no santifica a la Virgen más que *impropia y materialmente,* aunque sea ciertamente un título *exigitivo* de una copiosísima gracia *formalmente* santificante. En efecto, la verdadera santidad es una forma por su propia naturaleza *inherente y permanente,* mientras que la venida del Verbo a la Virgen y la acción del Espíritu Santo a Ella son *hechos transitorios* que por su naturaleza no dejan en el sujeto, por el mero hecho de haberse realizado, una especial forma que perdure en el alma; su *factum esse,* en cambio, deja ciertamente en el sujeto, junto con la relación que se establece entre la Madre y el Hijo, una altísima dignidad, y ésta exige ciertamente la santificación *formal;* pero ésta será causada por *otra forma inherente y permanente,* que es la gracia habitual o santificante.

Ciertamente que toda misión invisible de una persona divina santifica a la criatura. Pero esto sucede, no por el sólo hecho de su presencia o acción, sino por que tal presencia trae consigo el don de la gracia habitual con los otros dones anexos. Por ejemplo, en el orden natural y su acción en las criaturas, no sólo no es suficiente para santificarlas, sino que ni siquiera las prepara para la santidad. Esta preparación pertenece ya al orden sobrenatural, al que se llega por medio de la gracia. En este orden, pues, no puede bastar para la santificación formal la presencia ni la acción divina.

Los testimonios de los SS. Padres, aducidos por el P. Rozo, tampoco prueban, tomados en su sentido obvio, el objetivo que él se propone. Son, en efecto, demasiado genéricos, y no pueden significar nada más que una santificación (mejor: consagración) ontológica, material, objetiva, etc. Dígase lo mismo del testimonio de Sto. Tomás y de los otros Doctores. De sus aserciones

no se puede deducir más que esto: la Maternidad divina fué un título exigitivo de aquella singularísima santificación o aumento de gracia que requería aquella singularísima dignidad. Este parece el sentido obvio de sus aserciones, especialmente de Sto. Tomás. Enteramente inconcluyente parece, para terminar, el argumento tomado de la fiesta de la Maternidad divina. La Maternidad divina —razona el P. Rozo— es y debe ser *santa*. Consiguientemente, es por sí misma santificante. Pero parece fácil responder: ciertamente, la Maternidad divina es cosa santa, santísima. Pero una cosa es ontológicamente *santo* y otra *santificante*. Del hecho de que es *cosa santa* no se sigue que sea *santificante*. La Iglesia celebra también la fiesta de la Santa Lanza y de los Clavos. Son cosas santas (ontológicamente); pero nadie osará decir o pensar que sean también santificantes.

El trabajo del P. Rozo, pues —a nuestro modesto parecer—, más que establecer una tesis —que nos parece insostenible— tiende a demolerla y a quitar quizá a otros el deseo de volver sobre ella.

4) *La dignidad de la Maternidad divina es incomparablemente superior a la dignidad sacerdotal.*—No ha faltado quien, contraponiendo la dignidad de la Maternidad divina y la dignidad sacerdotal, ha llegado a dar la preferencia a esta segunda. Así, S. Bernardino de Sena, y recientemente Monsabré, seguido de algún otro orador. Para convencerse de la absoluta falta de fundamento de semejante preferencia basta un breve examen de las razones aducidas por ellos para legitimarla (Cfr. FOLGARAIT G., *La Vergine bella in S. Bernardino da Sena*, pp. 65-71).

SAN BERNARDINO DE SENA, hablando del Sacerdocio, dice expresamente que *la dignidad y el poder sacerdotal superan la dignidad y el poder de la Virgen gloriosa* (Op. I, 134 G-H; 135 A-G; IX 265 B-C, ed. Venecia, 1591; CANNAROZZI, *Le prediche volgari*, Pistoia, 1934, vol. I, pp. 22-23). Apoya su tesis en seis razones. Basta enunciarlas para mostrar su endeblez.

Primera razón: Al Sacerdote, para abrir las puertas del cielo y hacer bajar a Cristo al altar, le bastan cinco solas palabras («Hoc est enim corpus meum»); mientras que la Virgen SS., para abrir la misma puerta del cielo y hacer bajar al Verbo encarnado a su seno, hubo de pronunciar ocho palabras («Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum»). E ilustra esta peregrina razón con un ejemplo todavía más peregrino. «El que puede abrir la puerta con cinco vueltas, da prueba de mayor poder que el que para obtener el mismo efecto debe girar ocho veces la llave en la cerradura. Ahora bien —prosigue el Santo—, la lengua de la Virgen fué la llave del paraíso, pero antes de abrirla hubo de girar ocho veces, mientras que al sacerdote para abrirla le bastan cinco vueltas.»

Ante esta primera razón no puede uno menos de quedar atónito. El paralelo del Santo es insostenible. No hay paralelo entre las ocho palabras, o vueltas de llave, de la Virgen y las cinco palabras, o vueltas de llave, del Sacerdote. En efecto, para abrir las puertas del cielo y hacer encarnar al Verbo divino en su seno habría bastado una sola palabra: *fiat;* mientras al Sacerdote para abrir la puerta del cielo y hacer bajar —a nuestro modo de entender— al Verbo encarnado sobre el altar, le son necesarias e indispensables todas las palabras de la consagración. Mucho menos hay paralelismo entre el resultado de las palabras de la Virgen y el resultado de las palabras del Sacerdote. El resultado de las palabras de la Virgen fué el *ser natural* del Verbo encarnado, mientras el resultado de las palabras del Sacerdote es solamente el *ser sacramental* del mismo Verbo encarnado. La Eucaristía, en efecto, por ser la prolongación de la Encarnación, supone la Encarnación, de manera que sin el efecto obtenido por las palabras de la Virgen no se tendría el efecto propio de las palabras del Sacerdote. La Virgen SS. ha engendrado a Cristo, o sea, le ha dado el ser natural, mientras el estado sacramental en el que Cristo viene a encontrarse a continuación de las palabras consecratorias pronunciadas por el Sacerdote no añade a Cristo mismo nada intrínseco.

Segunda razón: En el primer instante de su concepción, Jesús se encontró en el seno de María en proporciones tan pequeñas que el ojo humano apenas hubiera podido percibirlo; mientras que después de las palabras de la consagración pronunciadas por el Sacerdote, Cristo baja a sus manos tan grande como es en el cielo. También la falacia de esta segunda razón es evidente: lo mismo en el seno purísimo de María que en las manos del Sacerdote, está presente el mismo, idéntico Cristo en cuerpo, sangre, alma y divinidad, y poco importa su mayor o menor estatura.

Tercera razón: María SS. llevó en su purísimo seno un Jesús pasible y mortal; sobre el altar, en cambio, entre las manos del Sacerdote, está un Jesús impasible e inmortal. También esta razón es bien débil. No hay que olvidar que aquel Jesús «pasible y mortal» fué producido por la acción materna de María, mientras que el Jesús «impasible e inmortal» no es producido en modo alguno por la acción consecratoria del Sacerdote, y por tanto, no es mérito del Sacerdote la «impasibilidad e inmortalidad» del Cristo Eucarístico.

Cuarta razón: Jesús se encarnó en el seno purísimo de María una sola vez, ni la Madre de Dios repitiendo las mismas palabras puede repetir otra vez el misterio de la Encarnación, hacer descender nuevamente a su seno al Verbo encarnado; el Sacerdote, en cambio, hace bajar a Jesús del cielo al altar tantas veces cuantas pronuncie las palabras de la consagración. Otra vez, la misma fundamental falacia, o sea, la confusión entre el *ser natural* y el *ser sacramental*

de Cristo: el primero —el ser natural—, que le fué dado por María, sólo se puede producir, evidentemente, una vez; mientras que el segundo —el ser *sacramental*, prolongación a través del tiempo y del espacio del ser natural— se puede producir evidentemente cuantas veces se repitan las palabras de la consagración.

Quinta razón: de la respuesta dada por Jesús a la edad de doce años a su Madre y a S. José, cuando le encontraron en el templo, entre los Doctores («¿Por qué me buscábais...?», Lc. 2, 49), se puede deducir que el estar en medio de los Doctores de la Ley, o sea, de los representantes de su Padre, es mejor que estar con su Madre, Op. I, 134 B. E.; IV, 265 B-C). Y concluye que la dignidad de los ministros de Dios debe ser superior a la de su Madre. «El mismo Jesús —dice el Santo volviéndose a la Virgen— en el templo, hizo más caso del Sacerdote que de Ti» (Op., I, 134 G). Pero también aquí es fácil comprender como Jesús, en su respuesta, no pretendía en manera alguna contraponer la dignidad de los Doctores, representantes de su Padre, con la de su SS. Madre. El sentido obvio de sus palabras es éste: «¿Sabiendo vosotros quién es mi Padre, no sabíais dónde me habíais de buscar?» (Cfr. LAGRANGE, M. I., *Evangile selon St. Luc.*, París, 1921, pp. 96 ss.).

Sexta razón: San Francisco —según el Santo— estimó al sacerdote superior a la Virgen (Op., I, 135 E, C). Pero las palabras atribuídas al Seráfico por Hubertino de Casale (*Arbor Vitae*, V, VII, 266), y repetidas por S. Bernardino, consideradas atentamente, no parecen tener tal significado.

Se puede preguntar: ¿Estaba realmente convencido S. Bernardino de la superioridad del Sacerdote ante María SS. y de la solidez de las razones en que él mismo apoyaba semejante superioridad? No lo creemos. Tanto es así, que el mismo Santo se siente como obligado a presentar sus excusas a la Virgen y a pedirle perdón por haberse atrevido a tanto: «Virgen amorosa y bendita —le dice—, perdóname; porque no obro mal contra Ti confesando la verdad: tu Hijo en persona es la verdad.» Evidentemente: el ardor oratorio le había trastornado y le había movido a admitir como «verdad» la más absurda «falsedad». Tenía, pues, razón para presentar sus excusas a la Virgen y pedirle humildemente perdón.

Después de S. Bernardino, otro célebre orador sagrado, MONSABRÉ, arrebatado también él por el fuego de la oratoria, llegó hasta proclamar la superioridad de la dignidad sacerdotal frente a la dignidad de Madre de Dios. «Voy más lejos, señores, y me atrevo a decir con uno de los más piadosos y ardientes y gloriosos cantores de las excelencias de María, S. Bernardino de Sena, "que el Sacerdote aventaja con su poder a la más perfecta y más santa de las criaturas": *Excellit sacerdotalis potestas Virginis potestatem* (*Serm. 20*). Ma-

ría nos dió a su divino Hijo una sola vez: el Sacerdote, todos los días; María nos ha dado un Cristo pasible y mortal: el Sacerdote nos da un Cristo glorioso e inmortal. María nos da un Cristo a quien podemos ver, oír y tocar: el Sacerdote, un Cristo a quien podemos comer y a quien nos podemos incorporar. María intercede y pide la gracia para nosotros: el Sacerdote la derrama en nuestras almas. María suplica: ¡piedad para el pobre pecador! El Sacerdote le dice: "yo te absuelvo". María es una potencia suplicante: el Sacerdote es una omnipotencia creadora» (*Exposición del Dogma Católico*, conf. 80).

Francamente: produce estupor oír repetir al gran expositor del dogma católico un paralelismo tan desconcertante. Además de repetir en resumen los argumentos de S. Bernardino —ya refutados—, Monsabré insiste sobre algunos *efectos* del poder sacerdotal. Pero no parece difícil comprender que la causa universal supera a todas las causas particulares. Ahora bien, la Virgen SS., a causa de su Maternidad del Redentor en cuanto tal, es con Él una causa universal que se extiende a todos los hombres (incluídos los Sacerdotes) y a todos los géneros de gracia (incluído el Sacerdocio), mientras que el Sacerdote es causa particular. Con razón Mons. Bonomelli, traductor de la obra de Monsabré, observa: «Es un ejercicio de retórica de no muy buen gusto el de ciertos predicadores que, para mostrar la grandeza del Sacerdote, no retroceden ante la comparación con María SS., más aún, le hacen superior a Ella, exclamando con énfasis: "María dió la vida a Cristo una sola vez, y el Sacerdote lo hace nacer tantas veces cuantas son las Misas que celebra". Y creen haber dicho una cosa maravillosa... Estas exageraciones oratorias suenan mal y disgustan» (l. c., p. 59, nota). Y más adelante (p. 93, nota): «Son lugares comunes, ejercicios de retórica, antítesis oratorias y nada más: sería como decir que la fuerza de un río que salta toda una catarata del Niágara, vence a la de la atracción de la tierra, cuando no es más que una mínima participación de ella. ¿Dónde estaría el poder de causar del Sacerdote si María no nos hubiese dado a su Hijo?»

3. Dignidad de la Maternidad divina considerada en relación a la SS. Trinidad suprema glorificadora de María SS.

En virtud de la divina Maternidad, María SS. entra a formar parte de la familia de la SS. Trinidad —la familia suprema de trascendente nobleza—, y contrae parentesco con cada una de las tres divinas Personas. Este hecho singularísimo, típicamente divino, mientras hace a la SS. Trinidad suprema glorificadora de María SS., ofrece también a la Virgen la posibilidad de ser, a su vez, la suprema glorificadora de la SS. Trinidad. Razonablemente, pues, la Virgen SS., con un título tomado como en préstamo a Sta. Catalina de Sena,

ha comenzado a ser invocada como «Nuestra Señora de la Trinidad» [19]. Consideremos, pues, brevemente a la Virgen Madre de Dios en la luz de la Trinidad sacrosanta, para completar, en lo posible, nuestros conocimientos sobre la trascendente grandeza de su dignidad.

1) *La SS. Trinidad, suprema glorificadora de María.*—Cada una de las tres divinas Personas de la Trinidad sacrosanta, en virtud de las especiales relaciones contraídas con la Virgen-Madre, refleja sobre Ella sus divinos fulgores, formando en torno a su cabeza una aureola incomparablemente superior a toda imaginación y a toda expresión.

a) *En la luz del Padre.*

Comenzando por la primera Persona, el Padre, podemos afirmar que la Virgen, en virtud de la Maternidad divina, ha conseguido una singular *semejanza* con el Padre, y consiguiente una singular filiación respecto de Él.

Singular *semejanza*, ante todo. Como el Padre, en efecto, ha realmente engendrado *ab aeterno* al Verbo según la naturaleza divina, así María SS. le ha engendrado en el tiempo, según la naturaleza humana. Como el Padre le ha engendrado de su sustancia divina, así la Madre le ha engendrado *de su sustancia humana*. Como el Verbo es el único Hijo del Padre, engendrado por Él virginalmente, así es también el único Hijo de la Madre, engendrado por Ella virginalmente. Todo está sintetizado en las áureas palabras de S. Anselmo: «El Padre y la Virgen tuvieron naturalmente un mismo Hijo común» [20]. Consiguientemente, tanto el Padre como la Madre, vueltos al mismo Hijo, con la misma voz, con la misma verdad, pueden decirle: «¡Tú eres mi Hijo!»: «Filius meus es tu!».

Pero, además de una singular semejanza, la Virgen SS. ha conseguido también respecto al Padre una *singular filiación*, que nos permite llamarla hija predilecta, hija primogénita, hija por antonomasia del Altísimo.

Predestinada, en efecto, a tener con el Padre el mismo *único Hijo*, hubo de ser la más amada entre todas las criaturas, hubo de participar realmente como ninguna otra criatura —más aún, más que todas las demás puras criaturas juntas— de la naturaleza divina por medio de la gracia santificante que hace hijos adoptivos de Dios. Debió tener, pues, un verdadero primado entre

(19) El 16 de julio de 1949, en Blois (Francia), fué dedicada una magnífica iglesia a "Nôtre Dame de la Trinité" (Cfr. V. DILLENSCHEIDER C., *Nôtre Dame de la Trinité et le Prêtre, d'après la doctrine de l'École Française*. Blois, 1949. Ha desarrollado egregiamente las relaciones entre María SS. y la Trinidad el CAN. G. BITTREMIEUX, *De relationibus B. V. ad personas SS. Trinitatis*, en "Divus Thomas" [Plac.], 1934, pp. 549-568; 1935, pp. 6-41; y en "Marialia", 1936, pp. 213-296).

(20) "Naturaliter fuit unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius" (PL. 158, 457).

todas las criaturas, en todos los órdenes, o sea, en el orden de la naturaleza, de la gracia y de la gloria. La dignidad de hijo adoptivo, aunque infinitamente inferior a la dignidad de Hijo natural de Dios, es incomparablemente superior a cualquier otra dignidad. «El don que trasciende a todos los dones —escribió S. Gregorio Magno— es que Dios llame al hombre hijo suyo y que el hombre llame a Dios su Padre» (*Serm. 26, In Nativ. Dom.*, 6, 4; PL. 54, 214). Imagínese, pues —si se puede—, la inefable dignidad que se le sigue a María del hecho de ser la *hija de Dios* por antonomasia. Fué Ella, en efecto, quien desde la eternidad —a nuestro modo de entender— se presentó por primera vez a la mente de Dios cuando Él decidió en sus eternos consejos formarse hijos adoptivos según el modelo de su Hijo natural, el Verbo encarnado. Fué Ella, además, quien en el tiempo ejercitó respecto a todos los demás hijos adoptivos el papel de hija *primogénita*, con privilegios enteramente propios, con real y continuo y benéfico influjo sobre todos.

b) *En la luz del Hijo.*

«Si queréis comprender a la Madre —decía S. Luis M.ª Grignion de Monfort—, comprended antes al Hijo» (*Tratado de la verdadera devoción...*, n. 12). Pero de la misma manera que es imposible a una mente humana comprender toda la infinita dignidad del Hijo, así es imposible comprender toda la trascendente dignidad de la Madre.

En virtud de la divina Maternidad, la Virgen SS. ha contraído con su divino Hijo una triple, gloriosísima relación: de consanguinidad, de semejanza y de dominio. Estas fundamentales relaciones quedan expresadas sintéticamente en tres palabras brillantes como tres astros de primera magnitud: *Madre, Esposa y Señora* de su divino Hijo: «El Hijo infinito —dijo S. Alberto Magno— eleva al infinito (*infinitat*) la dignidad de la Madre; porque lo infinito del fruto manifiesta una bondad como infinita en el árbol que lo ha producido» (*Mariale*, q. 197, Op. XX, p. 139).

En la imposibilidad de clavar nuestra mirada en el sol, nos contentamos con algunos rayos reflejados de él.

Relación de consanguinidad, en primer lugar, consistente en la unión que existe entre dos o más personas, y que proviene de la comunidad de sangre y de tronco. Esto supuesto, la Virgen SS., como verdadera Madre de Cristo según la naturaleza humana, puede enorgullecerse de una verdadera consanguinidad con Cristo en el primer grado de la línea recta. Dos diferencias, sin embargo, y ambas con notabilísima ventaja para su dignidad, distinguen a la Madre de Cristo de cualquier otra madre. Primera diferencia: mientras todas las demás madres conciben antes con el cuerpo que con la mente, María

SS., y sólo Ella, concibió a su divino Hijo antes con la mente (cuando le fué anunciado por el Ángel) y después con el cuerpo (cuando hubo pronunciado su *fiat*): conocía perfectamente quién era el que nacía de Ella, la infinita dignidad del «Hijo del Altísimo». Segunda diferencia: mientras todas las otras madres dan al propio hijo *una parte* solamente de su sustancia corpórea, María Santísima, y sólo Ella, se la dió toda, puesto que Jesús, concebido por obra del Espíritu Santo, no tuvo padre terreno. Ninguna, pues, fué tan madre con respecto a su propio hijo como lo fué María SS. respecto a Jesús. De la misma manera que Jesús llevará siempre en sí mismo, en su cuerpo y en su espíritu, la impronta de su Madre, así María SS. llevará siempre en sí, en su cuerpo y en su espíritu, la de su divino Hijo.

Por aquí se puede medir —si ello fuese posible— el afecto de semejante Madre a semejante Hijo. Ella debió sentirse incesantemente arrastrada, con todo su ser, hacia su divino Hijo.

Relaciones de semejanza, en segundo lugar. Entre María SS. y Cristo, su Hijo, podemos lógicamente distinguir una doble, marcadísima semejanza: la que existe entre el hijo y la madre y la que existe entre el esposo y la esposa. Es conocido el adagio: *Filii* [varones] *matrizant*, o sea, que se asemejan más a la madre que al padre.

Pero si esto es verdad para todos los hijos, lo es mucho más para Cristo: Él no puede no «matrizar», no puede no ser semejante a su Madre, porque —a diferencia de todos los demás hijos— procede solamente de Ella. No sin razón cantó Dante que María SS. es «el rostro que a Cristo más se asemeja» (*Par.* 32, 29-30). ¡Qué fulgor de gloria no se deriva a la Madre de su fiel semejanza a tal Hijo...!

Pero además de la semejanza que existe entre madre e hijo, hay que admitir también en María SS. la que existe entre esposa y esposo. La esposa —según el designio del Creador— no es más que «una ayuda semejante» al esposo para la generación a la vida de la naturaleza: «Hagamos al hombre una ayuda semejante a él» (*Gen.* 2, 18). María SS. fué la mujer creada para ser el *adiutorium simile* de Cristo para la generación de los hombres a la vida sobrenatural de la gracia. «Ella —dice Fulberto de Chartres— es más alta que el cielo y más profunda que el abismo. Sólo Ella ha merecido ser al mismo tiempo *esposa y madre*. Por su medio nos ha venido la Redención» (*Or. In Deip Assumpt.*, «Biblioth. Conc.», Combefis, VII, p. 660). La Maternidad divina de María SS. es una maternidad sosteriológica, o sea, corredentora (la Madre del Redentor en cuanto tal), esto es, destinada a regenerar, con Cristo, a la vida sobrenatural de la gracia a todo el género humano. Nos encontramos, pues, ante una «maternidad esponsal», como diría Scheeben. Se nos podría quizá objetar: ¿Cómo Jesús, siendo hijo de María, puede llamarse Esposo suyo, y María, siendo Ma-

dre de Cristo, su Esposa? ¿Las relaciones de hijo y de esposo, de madre y de esposa, no se excluyen acaso en un mismo sujeto, respecto a una misma persona? Si Jesús es hijo de María, ¿cómo puede ser esposo de Ella? Si María es Madre de Cristo, ¿cómo puede ser Esposa de Él? Para resolver esa objeción conviene tener presente que los términos de esposo y de esposa se toman, no en sentido unívoco, sino puramente analógico, fundado sobre la semejanza que media entre Cristo y María, por una parte, y el esposo y la esposa por otra. En efecto, entre la pareja *María-Cristo* y *esposo-esposa*, hay una doble semejanza analógica. Primera semejanza: como entre el esposo y la esposa hay comunidad de vida y de carne, así entre Cristo y María SS. hubo comunidad de vida, y la carne de Cristo fué, en un cierto sentido, originariamente), la carne misma de María: «Caro Christi, caro Mariae». Segunda semejanza: de la misma manera que el esposo tiene en la esposa «una ayuda semejante a sí» para la generación natural de los hombres, así Cristo, nuevo Adán, encontró en María, nueva Eva, «una ayuda semejante a Sí» para la regeneración sobrenatural de los hombres a la vida de la gracia, al experimentar Ella sobre el Calvario, juntamente con Cristo Redentor, los tremendos dolores de aquel místico parto. Con razón, pues, la Iglesia en su Liturgia ve a Cristo y a María (prototipo de la Iglesia, místico cuerpo de Cristo, principal y singular miembro de la misma) en los esposos del Cantar de los Cantares, y recoge a manos llenas de aquel ameno jardín las flores más bellas y perfumadas para celebrar aquella singular Esposa de Cristo, que es María.

Relación de dominio: En virtud de la divina Maternidad, María SS. ha contraído con el Hijo una relación de dominio, a la que corresponde por parte del Hijo una relación de sumisión. Es imposible, en efecto, separar de la dignidad de Madre una cierta superioridad —por derecho natural— sobre los propios hijos, superioridad fundada sobre la generación. Se nos podría objetar que los derechos y deberes pertenecen *a la persona*, y en Cristo hay una sola: la *divina*, que no puede estar *sujeta* a ninguna criatura *humana*. Pero no parece difícil responder a esta objeción diciendo que los derechos y los deberes pertenecen, sí, *a la persona*, pero por razón de su *naturaleza*, o sea, dependientemente de su naturaleza y de las condiciones de la misma [21]. Un ejemplo palmario. El padre y el hijo, considerados únicamente bajo el punto de vista de su naturaleza específica, o sea, en cuanto verdaderos hombres, tienen evidentemente los mismos derechos y los mismos deberes esenciales. Pero si se considera la diferente *condición* en que se encuentra la misma naturaleza humana,

(21) "Quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hypostasis vel *persona* sit serva vel domina secundum hanc vel illam naturam" (*S. Th. III*, q. 20, a. 1, ad. 2).

en el padre y en el hijo, esa igualdad absoluta desaparece para ceder su puesto a algunos derechos y deberes en el padre y en el hijo.

Esto supuesto, para resolver nuestra cuestión, hay que considerar a Cristo en su condición de verdadero hombre y de verdadero hijo de María. Por razón de su naturaleza humana, que ha tenido origen en el seno purísimo de María, Cristo está sujeto a María con su voluntad *humana*, o de hijo del hombre, en todas las cosas en las que un hijo está sujeto al gobierno materno. María tiene pues, estricto derecho *al amor y a la reverencia* por parte de su divino Hijo. Se suele preguntar si tal derecho se extiende a la *obediencia*, o sea, a la sujeción de la voluntad humana de Cristo. Para dar una respuesta precisa a esta pregunta es necesario distinguir entre cosas *propias de la Madre* y *cosas propias del Padre* («quae Patris sunt»). Respecto a las primeras, a las cosas referentes a la Madre, como son las *cosas domésticas* relacionadas con la vida corporal, la Virgen SS. tuvo un estricto derecho a la sumisión de Cristo, al menos mientras fué menor de edad, puesto que quiso en todo ser semejante a sus hermanos. En cambio, respecto a las otras, a las cosas referentes al Padre, como son las que se relacionan con su divina misión de Cristo, la Virgen SS. no tuvo un estricto derecho a la obediencia o sujeción por parte de Cristo, por ser Él por naturaleza el dominador universal de todas las criaturas, superior, por tanto —aun en cuanto hombre—, a su divina Madre. Se tiene, pues, un caso análogo al de un religioso que hecho Sumo Pontífice, no sólo queda exento de la obediencia de su Orden, sino que queda constituído superior de toda la Orden.

De hecho, sin embargo, por su libre determinación, Cristo quiso sujetar su *voluntad humana* a la obediencia de su Madre SS., según nos dice el Evangelio: «Y les estaba sujeto» (Lc. 2, 51). Lo hizo para dar a todos un brillante ejemplo de humildad y de obediencia, en perfecta armonía con su piedad filial hacia su Madre SS. Esta singular relación de dominio de María SS. hacia su divino Hijo, la eleva a la suprema cumbre de la dignidad y de la gloria. «Al imperio de la Virgen —dice, con frase escultural, S. Bernardino de Sena— todo obedece, incluso Dios» (Serm. 3, *De Nomine Mariae*, Op., ed. Venet., 3, p. 87 E-F). Son palabras éstas que, comprendiéndolas bien, podrían ponerse en la base de un monumento levantado a la gloria de María. Fascinado por esta vertiginosa dignidad, el malifluo Doctor S. Bernardo no ha dudado en exclamar: «Doble estupor, doble milagro: que Dios obedezca a una mujer es una humildad sin ejemplo; que una mujer mande a Dios es una sublimidad sin par» (PL. 183, 59). Exactamente: «Sublimidad sin par.»

c) *En la luz del Espíritu Santo.*

En virtud de la divina Maternidad, la Virgen SS., además de con el Padre y el Hijo, ha contraído relaciones estrechísimas y singularísimas con la tercera Persona de la SS. Trinidad, el Espíritu Santo. Estas relaciones se expresan

con dos términos altamente honoríficos: Templo y Esposa del Espíritu Santo.

La Virgen SS., en primer lugar, fué *Templo,* Santuario o Sagrario del Espíritu Santo. Lo fué por tres razones. En primer lugar, por el hecho de que si todo justo es un templo vivo del Espíritu Santo, con mayor razón la Virgen Santísima. Que todo justo sea templo vivo del Espíritu Santo parece evidente de las palabras del Apóstol a los fieles de Corinto: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu Santo habita en vosotros...? ¿No sabéis que vuestros miembros son templos del Espíritu Santo, que está en vosotros?» (I Cor. 6, 15, 19). En cada justo, en efecto, el Espíritu Santo está presente, para formar, para conservar, para desarrollar en él la vida sobrenatural de la gracia, formando hijos adoptivos de Dios a imagen de su Hijo por naturaleza, Jesús. Ahora bien, si es suficiente la gracia para hacer a un justo cualquiera templo del Espíritu Santo, ¿qué decir de Aquélla a la que el Espíritu Santo bajó para dar vida natural, no sólo al Verbo Encarnado, Cabeza de la humanidad regenerada, sino también vida sobrenatural a todos sus místicos miembros, o sea, a todos los hombres? Más aún, si los justos han sido hechos templo del Espíritu Santo, se debe al hecho de que antes todavía que ellos María SS. había sido también Templo de Él de un modo enteramente singular. La operación con la que el Espíritu Santo transforma a los hombres en hijos adoptivos de Dios, y los hace templos vivientes suyos, no es más que la prolongación de aquella misma operación con la que formó a Jesús, nuestra Cabeza, en el seno purísimo de María, haciendo a ese mismo seno Templo por antonomasia del Espíritu Santo. En virtud de la singular efusión de sus dones, la «Toda-Santa» concibió del modo más santo posible a Aquél que fué llamado por el Arcángel Gabriel «Santo» por antonomasia, fuente de santidad para todos sus místicos miembros, hijos espirituales de María.

La segunda razón por la que María SS. debe llamarse de un modo enteramente particular Templo del Espíritu Santo, se deriva del hecho de que Ella, y sólo Ella, tuvo el singularísimo privilegio de llevar corporalmente durante nueve meses en su purísimo seno al Verbo Encarnado. Este singularísimo hecho reclamaba, no sólo la bajada del Espíritu Santo hasta Ella para formar la humanidad sacrosanta del Salvador, sino también —en virtud de la inmanencia íntima de cada persona divina en las otras dos— la particular inhabitación —además del Padre y del Hijo— del Espíritu Santo.

La tercera razón por la que María SS. puede llamarse de modo enteramente singular Templo del Espíritu Santo, hay que buscarla en el hecho de que Ella es verdadera y propia Madre de Aquél de quien desde toda la eternidad, junto con el Padre, como de único principio, procede el infinito amor, el Espíritu Santo, comunicándole de continuo la misma, idéntica divina sustancia, y esto aun en el seno mismo de la Virgen SS., por lo que Ella puede ser justamente llamada por la Iglesia en su Liturgia «Sagrario del Espíritu Santo». Al

Espíritu Santo puede decirle Ella con toda verdad: «Aquél de quien tú recibes eternamente la naturaleza que te hace Dios, es verdadero Hijo mío, y yo soy verdadera Madre suya.»

¡Qué títulos, y cuán grandes tiene, pues, la Virgen SS. para llevar el nombre de Templo del Espíritu Santo!! Y qué riquezas de gracias, de dones, de privilegios implica para María semejante título... La imaginación se pierde.

Pero, además de *Templo*, María SS. es llamada también *Esposa* del Espíritu Santo. Tal título se encuentra en los escritores medievales, y es de uso frecuente entre los escritores modernos contemporáneos. Los mismos Sumos Pontífices no han dudado en usarlo para glorificar a la Virgen. Así, León XIII, en la Encíclica *Divinum illud*, de 1897, afirmaba que María SS. «es justamente llamada Esposa Inmaculada del Espíritu Santo». El fundamento de este título se encuentra en el modo de hablar de la S. Escritura (Lc. 1, 35) y del Símbolo de los Apóstoles, donde se dice que Cristo «fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo... de María Virgen». Efectivamente, entre el Espíritu Santo y María SS. se verifican análogamente en la concepción de Cristo aquellas tres cosas que se dan entre el esposo y la esposa, a saber, donación recíproca, comunidad de vida y comunidad de bienes.

Donación recíproca, fruto de un recíproco amor, en virtud de la cual María ofreció al Espíritu Santo su cuerpo virginal, y el Espíritu Santo ofreció a María su omnipotencia para la formación física de Cristo y para la formación espiritual de todos los cristianos miembros de Cristo: «Con María y en María ha producido el Espíritu Santo su Obra maestra, que es un Dios hecho hombre, y produce todos los días hasta el fin del mundo los predestinados y los miembros del cuerpo de esta Cabeza adorable» (MONTFORT, o. c., n. 20).

Comunidad de vida en virtud de la cual María vivía de continuo unida al Espíritu Santo, y el Espíritu Santo vivía de continuo unido a Ella, sin encontrar nunca la más mínima resistencia a sus mociones y a su acción elevadora y transformadora.

Comunidad de bienes en virtud de la cual todo lo que pertenece a María pertenece también al Espíritu Santo, y todo lo que pertenece al Espíritu Santo —siempre en los límites de lo posible— pertenece también a María. «Después de la Encarnación —ha escrito atrevidamente S. Bernardino de Sena— María ejerce una especie de jurisdicción sobre todas las misiones invisibles del Espíritu Santo» (*Quadrages.*, serm. 41, art. 1, c. 8; Op. 1, 515).

¡Cuánta gloria se deriva a la Virgen SS. de su cualidad de Esposa del Espíritu Santo! Nótese, sin embargo, que de tal título de «Esposa del Espíritu Santo» no se puede deducir de ninguna manera que el Espíritu Santo pueda llamarse «Padre de Cristo», puesto que Cristo, aunque concebido por obra del Espíritu Santo, no procede de Él como de María, «in similitudinem naturae» (Cfr. *S. Th.*, III, q. 32, a. 3, ad. 1).

Concluyendo, la Virgen SS. se nos presenta irradiada y envuelta por completo en aquel océano de luz divina que es la Trinidad sacrosanta. Ella es verdaderamente la «mujer revestida del sol» vista por S. Juan (Apoc. 12). Toda esta vestidura divina, enteramente única, justifica por completo la célebre ecuación establecida por el Card. de Bérulle: «El Hombre-Dios es la más perfecta exaltación de la naturaleza humana; la Virgen Madre es la más cumplida exaltación de la persona humana» (Cfr. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII s.*, p. 57). En los brazos omnipotentes de las tres divinas Personas —sus glorificadoras supremas— María ha alcanzado alturas vertiginosas jamás alcanzadas ni alcanzables para una persona creada.

2) *María SS., suprema glorificadora de la SS. Trinidad.*

Si la Trinidad augusta es la suprema glorificadora de María, María SS., a su vez, en virtud precisamente de las secretísimas relaciones establecidas por la Maternidad divina, es la suprema glorificadora de la Trinidad augusta. Ninguna persona creada, como María SS., ha repetido nunca, ni podrá repetir más eficazmente con las palabras ni con los hechos, la célebre doxología: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo». Con su divina Maternidad, la Virgen SS. ha presentado, por así decir, a cada una de las tres divinas Personas tales elementos de gloria —accidental y extrínseca, se entiende—, que en vano se buscarían en las obras de cualquier otra persona creada, aun el más grande de los Santos, aun del complejo de todos los Santos, Ángeles y hombres. San Bernardo ha llegado a decir que «todos han participado de su plenitud: el esclavo ha recibido la liberación, el enfermo la salud, el afligido el consuelo, el pecador el perdón, el justo la gracia, el ángel la alegría, y, finalmente, *toda la Trinidad, la gloria*» [22].

María SS., en primer lugar, aumentó inefablemente la gloria del Padre. ¿Cómo? Poniéndole en condición de ejercitar su suprema autoridad para con el Hijo. El Padre, en efecto, en sí mismo infinitamente perfecto, engendra *ab aeterno* al Hijo —el Verbo— en todo y por todo igual a Sí mismo. No teniendo, pues, ese Hijo ninguna inferioridad respecto al Padre, no podía tener ningún deber de sumisión respecto a Él. Pero en virtud de la Encarnación obrada en el seno purísimo de María, el Verbo, aun permaneciendo en todo y por todo igual al Padre, se hace hombre, asume en unidad de persona una naturaleza humana, y hecho así en virtud de la humana naturaleza, inferior al

(22) "Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine eius accipiant universi, captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam, angelus laetitiam, denique tota Trinitas gloriam" (*Dom. infra. Oct. Assumpt. B. M. V.*; PL. 183, 430).

Padre, queda sujeto a Él, obligado a rendirle homenajes profundos e infinitos. Es fácil, pues, comprender la gloria que deriva al Padre de recibir los homenajes de parte de un Dios en todo igual a Él. Se trata evidentemente de una gloria infinita, verdaderamente digna de Dios, puesto que los homenajes del Hombre-Dios, por proceder de una persona infinita, adquieren evidentemente un valor infinito. De la misma manera, hecho inferior al Padre según la humanidad, el Verbo Encarnado queda sujeto al Padre, que a su vez puede ejercitar respecto a Él —con su infinita gloria— su autoridad y su dominio. Pero esta gloria infinita tributada al Padre, esta gloria verdaderamente digna de Él, es un efecto de la Maternidad divina, de la que Dios ha querido hacer depender la Encarnación del Verbo.

María SS., en segundo lugar, aumentó la gloria del Hijo. También el Hijo, como el Padre, es en sí mismo infinitamente perfecto. ¿Cómo, pues, podrá aumentarse, aunque sea accidental y extrínsecamente, su gloria? Para comprenderlo es necesario tener presente la analogía entre el Verbo divino y el verbo mental humano. Nuestro verbo mental, después de ser producido interiormente en el entendimiento, es manifestado después al exterior mediante la palabra, por medio de la cual brilla también ante nosotros. Lo mismo, análogicamente, puede decirse del Verbo divino: pronunciado interiormente, desde la eternidad, por el entendimiento divino del Padre, es pronunciado después en el tiempo —por así decir, exteriormente— mediante la Encarnación y brilla así también ante todos los hombres. Pero la boca de la que se sirvió el Padre para pronunciar exteriormente en el tiempo su divino Verbo es precisamente María. Fué Ella, en efecto, «la rosa en la que el Verbo divino — se hizo carne». Fué Ella la que dió al Verbo divino una nueva vida que, después de haberse saturado de amarguras y oprobios, fué coronada de gloria inmortal. Fué Ella la que puso al Verbo divino en condiciones de tener como hijo del hombre la misma gloria que tenía ya como Hijo de Dios, y que aumentó, por tanto, inefablemente la gloria de Aquél ante quien —aun como Hijo del hombre— ha doblado, dobla y doblará continuamente la rodilla todo lo que hay en el cielo, en la tierra y en el infierno.

María SS., en tercer lugar, aumentó la gloria del Espíritu Santo. También esta tercera Persona de la Trinidad augusta, como las otras dos de quienes procede, es infinitamente perfecta, en todo igual a Ellas. No se encuentra, sin embargo, en Él una nota personal (un *carácter nocional*) que adorna a las otras dos personas: la fecundidad. Él, en efecto, procede del Padre y del Hijo; pero de Él no procede nadie. Esta fecundidad que no puede tener en el seno de la adorable Trinidad (*ad intra*), la tiene fuera (*ad extra*), y la ha tenido por medio de María, cuando consintió que el Espíritu Santo viniese sobre Ella, la hiciese sombra con su virtud e hiciese florecer en su seno de azucena la naturaleza humana de Cristo, unida hipostáticamente al Verbo divino.

Consecuencia singularmente gloriosa de esta fecundidad del Espíritu Santo fuera de la Trinidad sacrosanta, es la autoridad que Él tiene sobre Cristo en cuanto hombre, autoridad que no podría tener sobre Él en cuanto Dios. Con razón ha escrito Ricardo de S. Lorenzo: «Por medio de Ella, en Ella y por Ella..., gloria al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo» [23]. Y Pedro, Abad de Celles († 1187), volviéndose a la Virgen, no tiene inconveniente en exclamar con santa audacia: «Tú vienes inmediatamente después de la Trinidad misma, de modo que si esa Trinidad admitiese una cuaternidad externa, sola Tú la habrías completado; se trata de Trinidad, y no es posible una cuaternidad. No eres, pues, una persona de la Trinidad, que es Dios. Ni una cuarta Persona en la Trinidad, porque esto es imposible. ¿Qué eres entonces? La primera después de la Unidad y de la Trinidad, Madre de Aquél que tiene por Padre a Dios, de Aquél de quien procede, como del Padre, el Espíritu Santo» [24].

Todo este fulgor de gloria, aun accidental y extrínseca, procurada por la Virgen SS. en virtud de su divina Maternidad a las tres augustas personas de la Trinidad sacrosanta, la hace indudablemente su suprema glorificadora.

Para expresar sintéticamente esta singular glorificación de la SS. Trinidad por parte de la Augusta Madre de Dios, está ya en uso, desde hace siglos, una expresión que si no se entiende rectamente podría llamarse herética: «María SS., *complemento de la SS. Trinidad*». No pocos hacen remontar esta expresión, aunque erróneamente, a Hesiquio, Patriarca de Jerusalén, del s. V [25]. No obstante, la expresión hizo fortuna y estuvo muy en uso entre los teólogos, aunque algunos (por ejemplo, Lorenzo Janssens, José Scheeben, Luis Janssens, Müller, etc.), se han declarado contrarios o poco favorables a ella. Otros qui-

(23) "Per ipsam, et in ipsa et ex ipsa... gloria Patri, Filio, Spiritui Sancto" (*De laudibus B. Virginis*, l. II, entre las obras de S. Alberto Magno).

(24) "Pene immediate accedis ipsi Trinitati, ut, si ullo modo Trinitas illa quaternitatem externam admitteret, tu sola quaternitatem compleres, sed est Trinitas, nec aliquatenus ibi fieri potuit ac poterit quaternitas. Non ergo es una persona de Trinitate quae Deus est... nec etiam quarta ad Trinitatem, quia quartum Trinitati ad aequalitatem nihil est. Quid ergo es? una et prima post Unitatem et Trinitatem, Mater eius cuius Pater est Deus Pater, Mater eius de quo procedit sicut et a Patre, Spiritus Sanctus (*De Panibus*, c. 21; PL 202, 1.021).

(25) Para ser justos hay que reconocer desde el primer momento, que semejante expresión ("Trinitatis complementum") se encuentra en un dicurso de Hesiquio, es verdad, pero se encuentra con un sentido muy diverso del que se le suele dar. "María—dice Hesiquio—es más excelsa que el arca de Noé; aquélla, en efecto, era el arca de los animales, ésta es el arca de la vida; aquélla era el arca de los animales corruptibles, ésta, en cambio, es el arca de la vida incorruptible; aquélla llevó a Noé, ésta en cambio, ha llevado al Hacedor mismo de Noé; aquélla tenía dos o tres pisos de compartimientos, ésta, en cambio, toda la Trinidad: puesto que el Espíritu Santo había venido y era su huésped, el Padre la hacía sombra, y el Hijo, llevado en el seno de Ella, la habitaba (PG. 93, 1.462). Hesiquio, como es evidente, no llama a María SS. "complemento de la Trinidad", sino afirma solamente que María SS., a diferencia del arca de Noé, que llevaba solamente cosas creadas, contenía mediante Cristo a toda la SS. Trinidad.

sieron modificarla así: «María SS. es el complemento en la obra de la SS. Trinidad». ¿Qué decir? La expresión «María SS. complemento de la SS. Trinidad», enunciada así, sin las necesarias precisiones, suscita por sí misma ideas falsas; suscita la idea de que la SS. Trinidad —infinitamente perfecta y fuente de toda perfección— está sujeta a un cierto complemento. Para evitar esta obvia significación errónea, los teólogos se han apresurado a precisar que se trata de un complemento *accidental* (no sustancial) y *extrínseco* (no intrínseco). Para dar, pues, a la expresión un sentido justo, habría de usarse siempre con las necesarias precisiones, a saber: «María SS. es el complemento *accidental* y *extrínseco* de la SS. Trinidad», porque sólo así sería teológicamente exacta la célebre expresión. En la práctica, sin embargo, dada la dificultad que ordinariamente tienen los fieles para entender la expresión, aun con las adjuntas precisiones, la prudencia aconseja más bien evitarla, especialmente en discursos dirigidos al gran público incapaz de captar su sentido preciso [26].

4. El fundamento supremo de la singular dignidad de María: la pertenencia al orden hipostático.

1) *Nociones previas.*

a) *El concepto de «orden».*—La palabra «orden» expresa el puesto que deben ocupar varias realidades, diversas entre sí, en relación a un término o fin del cual dependen y mediante el cual se ordenan, se reducen a unidad armónica. «Ordenar», en efecto, no significa más que reducir varias cosas a una unidad armoniosa. Esto se obtiene relacionándolas todas con un fin o término común.

b) *Los tres grandes órdenes del Universo.*—Dios, fin supremo de todas las cosas —de las que es también supremo principio—, se ha comunicado de tres modos diversos a las criaturas que por Sí mismo ha creado, y que, por tanto, le tienen a Él *como fin* de tres modos diversos, a saber: natural, sobrenatural e hipostáticamente. *a*) El Creador se ha comunicado en primer lugar a las criaturas *naturalmente*, creando libremente y conservando de continuo el universo en el que queda como la «huella» de su mano creadora, impresa desigualmente en las diversas criaturas, razón por la que han de disponerse ordenadamente (ésta primero y aquélla después), según la diversa relación de per-

(26) Recientemente el Pastor Protestante Fritz Banke, reprochaba a los católicos haber introducido en Dios, con el culto de la Maternidad divina una "cuaternidad". Esta insidiosa calumnia queda refutada con todo lo que hemos ido exponiendo. Todavía más pérfida es la siguiente calumnia del Archimandrita Katsanevakis B.: "La Iglesia Romana... la llama [a María] complemento a la Santa Trinidad, la cual, sin Ella, sería imperfecta" (*Maria di Nazareth*, Nápoles, 1950, p. 61).

fección que cada una tiene con el Creador, su principio y su fin (por ejemplo, en la escala de los seres esta gradación: minerales, vegetales, animales); *b*) se ha comunicado en segundo lugar el Creador a las criaturas *sobrenaturalmente*, elevando todas las intelectuales y racionales (ángeles y hombres) al orden sobrenatural, al consorcio con la divina naturaleza por medio de la gracia (orden de la gracia) distribuída de modo *desigual*, por lo que todas esas criaturas se disponen ordenamente según su relación al fin sobrenatural; *c*) se ha comunicado en tercer lugar el Creador a las criaturas *hipostáticamente*, comunicándose a Sí mismo sustancial y personalmente a la naturaleza humana, es decir, elevando la naturaleza humana de Cristo, tomada de María, a la personalidad divina (orden hipostático).

Estos tres diversos órdenes —que suponen, a nuestro modo de entender, tres diversos decretos— constituyen tres diversas clases de realidades, cada una de las cuales está finalizada, y por tanto, reducida a unidad por el diverso modo de participar a Dios y de tenerlo como fin. La pertenencia, pues, de una persona o cosa, a cada uno de estos tres órdenes, implica que tal persona o cosa tiende por su naturaleza al fin que determina aquel orden. Nótese, sin embargo, que los tres órdenes referidos por proceder de un único principio —Dios— no son independientes entre sí, sino subordinados, de manera que se reducen de hecho a un único general plan divino que abraza los tres órdenes, subordinado naturalmente el primero al segundo y el segundo al tercero, o sea, el orden hipostático —el supremo— que es como el orden de los órdenes. De aquí se deduce claramente cómo todo, en el único, general plan divino del orden presente, converge en definitiva hacia Cristo, Verbo Encarnado, centro de todo el universo visible e invisible. Sin embargo, esta convergencia de todas las cosas, tanto del orden de la naturaleza como de la gracia, a Cristo Nuestro Señor, no es intrínseca, o sea, no se da en virtud de la naturaleza misma de las cosas, sino que es solamente extrínseca. Mejor: todas las cosas pertenecientes lo mismo al orden de la naturaleza que de la gracia, tienden *intrínsecamente* a su fin propio y sólo *extrínsecamente* (*extrinsece* et *reductive*) en virtud de la unidad del plan divino que abarca los tres órdenes subordinándolos entre sí, al fin propio del orden hipostático, o sea, a Dios. que se comunica personalmente a la naturaleza humana.

c) *Qué se entiende por pertenencia intrínseca al orden hipostático.*—De todo lo que hemos dicho es fácil comprender qué se entiende por pertenencia *intrínseca* de una cosa o persona al orden hipostático: quiere decir que esa cosa o persona tiende *intrínsecamente*, en virtud de su misma esencia, al fin determinante del orden hipostático, o sea, a la comunicación personal, hipostática del Verbo divino. En otros términos: quiere decir que esa realidad (persona o cosa) está intrínsecamente finalizada por esa comunicación hipostática.

Esto supuesto, la Virgen SS. (como la humanidad sacrosanta de Cristo) realiza plenamente la condición requerida para la pertenencia intrínseca al orden hipostático, al supremo entre los tres órdenes, puesto que la Maternidad divina, o sea, la virtud generativa de María SS., es una realidad que tiende intrínsecamente, por sí misma (tendencia teleológica), al principio que determina ese orden, o sea, a la comunicación personal e hipostática del Verbo divino, a la naturaleza humana de Cristo.

2) *Sentencias de los teólogos.*

Que la Virgen SS. pertenezca *de algún modo* al orden hipostático, es cosa admitida por todos los teólogos.

Lo que ocasionó hacia el año 1600 la cuestión de la pertenencia de María SS. al orden hipostático, fué la extraña sentencia del teólogo nominalista Gabriel Biel, según el cual, la Virgen SS. había merecido *de condigno* la Maternidad divina, ya que ésta —según él— es inferior a la gracia y a la gloria *(In III Sent.*, disp. IV, a. 3, dub. III, p. II, Brescia, 1574, 67 ss.). Los teólogos entonces reaccionaron unánimes contra tal aserción, subrayando la trascendencia de la Maternidad divina sobre la gracia y sobre la gloria, precisamente por pertenecer al orden hipostático, superior al orden de la gracia y de la gloria.

Unánimes en admitir la pertenencia de María SS. al orden hipostático no lo estuvieron, sin embargo, los teólogos en determinar el modo como la Virgen pertenece a ese orden: si *intrínseca* o sólo *extrínsecamente.*

La mayor parte, siguiendo a Suárez, se han declarado en favor de la pertenencia *intrínseca y directa*, mientras que una poco considerable minoría, capitaneada por los Salmanticenses, se han declarado en favor de la pertenencia *extrínseca e indirecta*, sin advertir que todas las cosas, tanto del orden de la naturaleza como del orden de la gracia —y no sólo María SS.—, pertenecen de un modo extrínseco y por reducción (*extrinsece* et *reductive*) al orden hipostático. Suárez, en su reacción contra la extraña sentencia de Biel, declaraba explícitamente que la Virgen SS. dice intrínseca relación (*intrinsece respicit*) a la unión hipostática, y que tiene con ella una articulación necesaria; por eso ella pertenece de algún modo al orden de la unión hipostática [27]. A Suárez le hicieron eco Contenson [28], Vega, Novati, Miechow, Cárdenas, Petitalot, Lépicier, Garrigou-Lagrange, Hugón, Dublanchy, Merkelbach, Dillenschneider, Nicolás, Bérnard, etc. (Cfr. RAGAZZINI, o. c., p. 219 s.).

(27) He aquí las palabras del Doctor Eximio: "Haec dignitas Matris altioris est ordinis, pertinet enim quodammodo ad ordinem unionis hypostaticae, illam enim intrinsece respicit et cum illa necessariam coniunctionem habet" (*De mysteriis*, disp. sect. 2).

(28) "Maternitas Dei non potest non *proxime* pertinere ad ordinem hypostaticum" (*Theol. mentis et cordis*, I, X, diss. VI, c. 2, spec. II, Augustae Taurinorum 1765, n. 225).

Según los Salmanticenses, en cambio, María SS. pertenece sólo extrínsecamente al orden hipostático, porque ese orden —según ellos— comprende sólo lo que está personalmente unido al Verbo [29]. Siguen a los Salmanticenses, Nazario, Juan de Sto. Tomás, etc. (Cfr. RAGAZZINI, o. c., p. 222). Para éstos, la Virgen SS. es la primera en el orden de la gracia, pero está fuera del orden hipostático, al que sólo Cristo pertenece.

3) *La Virgen SS. pertenece intrínsecamente al orden hipostático.*

Leyendo los textos de la opinión propuesta por los Salmanticenses, aparece evidente su confusión entre la unión hipostática y el orden de la unión hipostática [30], confusión fundamental que —si bien se reflexiona— hace insoluble la cuestión. Una cosa es pertenecer a la *unión* hipostática, y otra cosa es pertenecer al *orden* de la unión hipostática. La unión hipostática se limita a sólo dos realidades con absoluta exclusión de cualquier otra, o sea, a la Persona del Verbo y a Humanidad sacrosanta de Cristo. Por eso, en orden a la unión hipostática misma, la Maternidad divina permanece como algo extrínseco, y sólo de un modo indirecto puede referirse a ella. Sólo si se considera la unión hipostática en camino para realizarse (*in fieri*) y no realizada ya (*in facto esse*), pertenece la Virgen SS. de algún modo a ella, como concausa de tal unión. Pero si se entiende por unión hipostática simplemente la unión ya realizada (*in facto esse*) y no en camino para realizarse (*in fieri*), no se puede decir que la Maternidad divina pertenece a la unión hipostática. Y es precisamente de esta unión hipostática *in facto esse* aquella de la que hablan los Salmanticenses y sus seguidores, negando —con razón— que María SS. pertenezca a ella. Su enfoque, pues, no afronta ni resuelve la verdadera cuestión, por la confusión en que caen entre unión hipostática y orden de la unión hipostática.

Por el hecho de que la Maternidad divina no pertenezca intrínsecamente a la unión hipostática, no se sigue en modo alguno que no pertenezca o no pueda pertenecer intrínsecamente al orden de la unión hipostática. El *orden* de la unión hipostática abarca muchas realidades bien distintas entre sí, finalizadas por un único principio: la comunicación personal del Verbo; y entre estas realidades está también la Maternidad divina, más aún —como en seguida explicaremos—, la misma persona de María SS. La acción generativa de María SS. tuvo por término, no una persona o subsistencia humana, sino una persona o subsistencia divina (la del Verbo), engendrada por ella según la natu-

(29) "Maternitas Virginis non pertinet intrinsece ad ordinem hypostaticum, sed solum extrinsece et ex parte termini quem attingit" (*De Incarnatione*, t. I, disp. 4, dub. 3, n. 76).

(30) Léase, por ejemplo, Juan de Santo Tomás: "...Maternitas Divina, sicut propius [accedit] ad ordinem unionis hypostaticae, adhuc non habet personaliter unitum Deum..." (*De Incarnatione*, disp. II, a. 1, n. 24).

turaleza humana. Tenía por término, en efecto, la naturaleza humana de Cristo asumida en unidad de persona, «en cuanto asumida», o sea, una naturaleza humana que en vez de subsistir en una persona también humana, estaba ordenada a subsistir desde su primer instante en la persona divina del Verbo. Consiguientemente, el término que especificó, que finalizó el movimiento generativo de María, es decir, su Maternidad divina, fué precisamente la persona divina del Verbo engendrada por ella según la naturaleza humana. Se trata, pues, de una realidad intrínsecamente perteneciente al orden de la unión hipostática, puesto que está intrínsecamente finalizada por esa unión.

En otros términos: tanto la humanidad de Cristo como la divina Maternidad o acción generativa de María dicen una relación intrínseca, aunque de modo diverso, al mismo término, o sea, a la persona divina del Verbo: la Humanidad de Cristo dice una relación de *unión*, mientras que la Maternidad divina dice una relación de *origen* en el sentido de que de ella ha recibido origen aquella Humanidad que desde el primer instante de su existencia no ha tenido más persona o subsistencia que la divina del Verbo. Más aún, es esta relación de *origen*, connotada por la Maternidad divina, la que ha hecho posible la relación misma de *unión hipostática* connotada por la naturaleza humana de Cristo, *sujeto* del orden hipostático. Es, pues, claro, que también la Maternidad divina de María —como la naturaleza humana de Cristo— pertenece intrínsecamente al orden de la unión hipostática. La Madre pertenece lógicamente al orden mismo del hijo, puesto que ambos términos, madre e hijo, son correlativos. Ambos, pues, pertenecen al orden hipostático, aunque no *por igual* [31]. Cristo pertenece a él formalmente; María SS., en cambio, por razón del nexo íntimo y necesario que con Cristo tiene, o sea, con la humanidad terminada por la Persona del Verbo.

Pero no basta: se puede pasar adelante y afirmar que no sólo la divina Maternidad de María, o sea, su acción generativa, peretenece intrínsecamente al orden de la unión hipostática, sino también su misma persona, sujeto de la Maternidad divina. Si se admite —como parece que ha de admitirse— que la Virgen SS. ha sido predestinada primero a la Maternidad divina y después consiguiente y exigitivamente a la gracia y a la gloria (que pertenecen a un orden inferior al de la unión hipostática), se sigue que la Maternidad divina constituye *la razón misma de ser de María*, de manera que Ella no habría existido siquiera si no hubiera debido ser Madre de Dios. De tal modo y por tal razón, María SS. ha entrado a formar parte de la Familia divina: Ella forma parte del decreto que tiene por objeto el don del Verbo al mundo. Se distingue, pues, de todas las demás personas o cosas creadas, no con una diferencia

(31) Es el argumento de Contenson: "...Mater Dei non protest non pertinere protime ad ordinem hypostaticum; mater quippe non est extra ordinem filii, cum relata sint simul natura et cognitione" (o. c., l, X, diss. VI, c. II, spec. II, 225 b).

de grado dentro del mismo orden, sino con una diferencia de *orden*, puesto que pertenece al supremo entre los órdenes, el orden de la unión hipostática, que la eleva al vértice de la grandeza posible y alcanzable para una pura criatura.

4) *En qué sentido María SS. constituye un orden por sí.*—San Bernardino de Sena ha dicho que María SS. «llena por sí sola un estado completo» [32]. Otro tanto, en términos siempre más claros y más explícitos, han afirmado Suárez [33] y la escuela francesa capitaneada por el Card. de Bérulle († 1629). Éste asigna a la Virgen SS. «un nuevo orden entre los órdenes...», el de la divina Maternidad, superior al de la gracia, inferior al hipostático [34]. No pocos modernos van repitiendo que María SS. constituye un orden aparte (Cfr. RAGAZZINI, o. c., p. 221).

¿Qué decir? Si se reflexiona que la Virgen SS. es superior al orden de la gracia y de la gloria, y por tanto, se distingue esencialmente de todos los demás colocados en este orden; si se reflexiona además que Ella pertenece, como Cristo, al orden de la unión hipostática, aunque no por igual, sino de un modo incomparablemente inferior, y por tanto, se distingue netamente también de Él, creo que se puede decir de una manera teológicamente correcta que la Virgen SS. constituye *un orden por sí*, superior en especie al de la gracia y al de la gloria, inferior en grado a aquel al que pertenece Cristo.

* * *

APÉNDICE

MATERNIDAD DIVINA Y ENCARNACIÓN, DESDE STO. TOMÁS HASTA HOY [35]

Para tener ideas claras y completas sobre el asunto, conviene tener presente el contexto histórico-doctrinal en el que se elaboró la definición del término clásico *Theotócos*, consecuencia de la apasionada controversia entre la tradición alejandrina y la antioquena. Conviene establecer bien, ante todo, la relación

(32) "Certitudinaliter tenendum est quod sit super omnem puram creaturam in gloriam exaltata tamquam per se implens et complens unum integrum et totalem statum" (*De Glor. nomine Mariae*, Ser. III, a. 2, c. 1, Lugduni 1650).

(33) "Ex quibus omnibus... sequitur B. Virginem ita in omnibus excedere alios beatos, ut sub Christo Ipsa sola *specialem sedem et singularem chorum* in beatitudine constituat" (Disp. 21, sect. 4, p. 203).

(34) "Un nouvel ordre dans les ordres..." (*Oeuvres Complètes*, en *Migne*, t. 87, col. 525).

(35) Ha escrito amplia y doctamente sobre este fundamental argumento el P. MONTEAU-BONAMY, O. P., en una obra que lleva por título: *Maternité divine et Incarnation*. Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours (París, I, Vrin, 1949). Damos aquí sus conclusiones.

que media entre la Maternidad de María y la filiación de Cristo, puesto que es esta filiación la que determina la verdadera naturaleza de la Maternidad divina, como ha hecho Sto. Tomás en la tercera parte de su Suma Teológica, refiriéndose directamente —como debe hacerse— a los Concilios y a los Padres griegos. Cristo es uno solo en dos naturalezas o «natividades» distintas. Para salvar este dato fundamental de la fe, los teólogos se verán obligados ante Cristo a explicar lo mismo la unidad de la persona que la dualidad de las naturalezas.

Para conocer el genuino pensamiento del Aquinate sobre esta cuestión, es necesario subrayar la diversidad de sus enseñanzas en el Comentario a las Sentencias y en la Suma Teológica.

Cuando el joven Tomás empezó a comentar en París el libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, adoptó la posición *latina* del Maestro y de sus predecesores y contemporáneos (S. Alberto, S. Buenaventura...), es decir: el primado del dualismo de las dos naturalezas para llegar a su unión en la única persona, en el único ser del Verbo: el Padre engendra en la eternidad al mismo Hijo que María engendra en el tiempo; de manera que la generación humana iniciada por la Virgen no puede tener por término al Verbo sino mediante la asunción hipostática. Como se ve, la Encarnación es para Él, ante todo, un problema de *unificación*. La realización de la Encarnación en este sentido parece revestirse de una especie de movimiento ascendente, un tránsito de lo imperfecto a lo perfecto: la generación de Cristo, que bajo el influjo del Espíritu Santo *comienza* humildemente en el seno purísimo de María y va a terminarse, no en una persona, sino en la Persona divina del mismo Hijo de Dios. Es en esta especie de ascensión de la naturaleza humana engendrada y *asumida* por el Verbo en la unidad de su eterna filiación, donde se apoya la realidad de la divina Maternidad de María. Esta es la primera enseñanza del Aquinate.

Pero muchos años después, cuando el espíritu del Angélico se había enriquecido con las controversias entre alejandrinos y antioquenos, precisa en la Summa Teológica su pensamiento y su posición. Bajo el influjo de la escuela alejandrina, la Encarnación, para él, más que un problema de *unificación* —como lo había sido antes—, se convierte ante todo y sobre todo en un problema de *unidad*, porque es en el seno de la unidad de la persona donde él considera la dualidad de Cristo. Así, de la misma manera que el Verbo es al mismo tiempo Hijo de Dios y de María, según esta doble razón de la única subsistencia divina, el Verbo nace según dos naturalezas específica y numéricamente distintas: la divina y la humana: según la naturaleza divina, en la eternidad, y según la naturaleza humana, en el tiempo. Se sigue de ahí que en relación a su Madre el Verbo tiene un motivo *personal* de filiación, gracias a la subsistencia en la humanidad recibida de María, y un motivo *específico* que es su perfecta generación humana. Estos dos motivos, aunque no afectan *realmente* (con una relación real) al Verbo divino respecto a una criatura, afectan, sin embargo, rea-

lísimamente a esta singular criatura, María, en sus relaciones de Madre a Hijo. En virtud de la Maternidad divina, la Virgen SS. con todo su ser se encuentra realmente referida al Hijo del Padre, subsistente en una naturaleza formada en Ella y por medio de Ella. Y así, María, pura criatura, es divina, no ciertamente como mujer, sino como Madre: maternidad y filiación son esencialmente correlativos. La maternidad, como la filiación, se refieren inmediatamente a la persona y no a la naturaleza. Esto supuesto, al contrario del modo de proceder que empleó en el Comentario a las Sentencias, el Angélico, en la Summa, al considerar la Encarnación, toma como punto de partida, no el «devenir» * de la humanidad en su «asunción» por parte de la persona del Verbo, sino «el hecho cumplido» de la unión personal de las dos naturalezas. El Hijo de Dios Padre se inclina, por así decir, hasta el fondo de la naturaleza humana que Él mismo —la única entre las tres divinas Personas— asume en María y por medio de María. La realización del misterio de la Encarnación, pues, toma el aire de un movimiento, y no ya *ascendente* (como en el Comentario a las Sentencias), sino *descendente*, según la expresión del Símbolo Apostólico: «descendit de caelis, et incarnatus est...» «In mysterio Incarnationis —éstas son las esculturales palabras del Angélico— magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum» (*S. Th.*, III, q. 34, a. 1, a. 1). Este real «descendimiento» del Verbo creador, sin embargo, implica una real «ascensión» de la criatura a Dios, de manera que la persona de María SS., en la que este «descendimiento» del Verbo se ha realizado, está sumergida por completo en el misterio de Cristo. Se sigue, pues, que la Maternidad divina, antes y más aún que una «función fisiológica materna de María», de la cual depende —en la economía actual— la realidad concreta de la Encarnación, es un modo real de ser propiamente relativo de María respecto al mismo Verbo encarnado. Este modo real de ser se refiere (*afficit*) a la «persona misma» de María SS. hasta el fondo y para siempre. Si es, pues, esencial a Ella referirse con su misma persona al Verbo encarnado, se le sigue —subraya el Angélico— «una cierta dignidad infinita» (*S. Th.*, I, q. 25, a. 6, ad. 4).

La Maternidad divina es, pues, una realidad *creada* (como toda relación que se establece entre una persona constituída y otro ser). Esta realidad creada, sin embargo, no es del orden de la gracia habitual, que califica entitativamente a *sola el alma;* es ciertamente de orden sobrenatural, pero en el mismo sentido de la unión hipostática vista desde el lado de la humanidad de Cristo. Efectivamente, como la unión es una gracia, puesto que depende de la pura benevolencia divina, así la Maternidad es para María un don de la benevolencia de Dios.

He aquí, en pocas palabras, el modo cómo el Angélico, en sus obras, veía

(*) Sit venia verbo (N. del T.).

el problema de la Maternidad divina. Esto supuesto, nos preguntamos: ¿cómo ha sido visto el mismo problema por los diversos teólogos (los principales) que han florecido después de Sto. Tomás hasta nuestros días? ¿En qué medida ha sido comprendida y seguida la doctrina tomista?

Los teólogos posteriores a Sto. Tomás pueden clasificarse en tres grandes grupos: los nominalistas, los de la Contrarreforma y los modernos.

En la primera galería el primer puesto le corresponde al ecléctico Enrique de Gante y después a sus émulos: Ricardo de Mediavilla y Gofredo de Fontaines, precursores de Duns Scoto. En realidad, cuando se trata de la filiación de Cristo y de la Maternidad divina, conviene evitar —como lo ha hecho el Angélico— dos escollos. Se puede, en efecto, por una parte caer en el equívoco afirmando que el mismo Verbo es hijo del Padre y de María, puesto que se corre el riesgo de no ver más que un solo y único motivo personal de filiación. Y ésta es la tendencia de Enrique de Gante. Al reaccionar, por otra parte, contra esta posición extrema, se corre el riesgo de caer en otra exageración extremista, la de considerar como único motivo de filiación del Verbo respecto a María la pura generación humana. Esta fué la tendencia de Scoto, y en pos de él, de los nominalistas, como Durando y Biel. Así, la unión hipostática no servía más que para «designar, denominar en el hombre Jesús lo que había de Dios, y en Dios todo lo que se realizaba en el hombre». Así, evidentemente, María, la Madre del hombre asumido, «no era sino nominalmente Madre de Dios, y en realidad sólo una madre humana como todas las otras». Estos dos escollos —el del Gandavense y el de Scoto (que se enfrenta con el Aquinate mirándolo a través del Gandavense)— fueron cuidadosamente evitados por Sto. Tomás. Según Scoto, en efecto, María SS. permanece extraña a la obra misma de la Encarnación, considerada desde el punto de vista de la Persona del Hijo de Dios. Los nominalistas consideraban la filiación sobre todo en su causa o fundamento, la generación, y no concedían sino una escasa atención al sujeto que termina esta generación. Así, la Maternidad divina era simplemente asimilable a la de cualquier madre.

Con el intento de oponerse a esta corriente nominalista, la mayor parte de los tomistas se extraviaron, porque, en pos de Capréolo, más que remontarse a los principios, se dieron a negar las conclusiones de la tesis de sus adversarios. Habrían debido acogerse, más que a la doctrina del Comentario a las Sentencias, a la contenida en la *Suma*, es decir: el término de la generación es la naturaleza; su *sujeto* es la *persona*. Permaneciendo en un campo puramente humano, natural y sobrenatural, Tomistas, Escotistas y Suarecianos, al distinguir en la Maternidad divina el punto fisiológico y carnal del espiritual, coincidieron al admitir la *posibilidad* de una Madre de Dios pecadora. En la genuina perspectiva de la Suma, la gracia *santificante* es una especie de consecuencia, de propiedad del orden hipostático. Esto supuesto, por ser la Materni-

dad divina como tal esencialmente una relación personal e inmediata de la Madre al Verbo subsistente en la humanidad, no puede menos de *exigir* necesariamente en ella la gracia santificante. Maternidad divina y santidad aparecen así dos cosas inseparables: una no puede existir sin la otra.

Suárez, reaccionando bastante débilmente contra los nominalistas, disminuye no poco la verdadera grandeza de la Madre de Dios. También él, en efecto, desvía y hace desviar no poco a otros de la línea maestra trazada por Santo Tomás en la Suma. Así, Nazario, por ejemplo, siguiendo la orientación de Suárez, concluye una relación *extrínseca* de María SS. al Verbo Encarnado; mientras que Diego Álvarez, inspirándose en la posición de la Suma, relaciona intrínsecamente la Maternidad divina con la unión hipostática. Juan de Santo Tomás, como antes Cayetano, sigue la perspectiva de las *Sentencias*. Los Salmanticenses dependen de Juan de Santo Tomás.

En compensación, en el s. XVII la escuela francesa, con el Card. de Bérulle y S. Luis M.ª Grignion de Montfort, encontró fórmulas en estricta afinidad con la ontología de la Encarnación. «Todo el ser y estado de la Virgen —escribió Bérulle— parece fundado en esta disposición de relación [a su Hijo]» (Opus. CXIV, Migne, col. 1144). «María —ha escrito S. Montfort— es toda entera referente a Dios, y yo la llamaría la relación de Dios, pues sólo existe para Él, o el eco de Dios, que no dice ni repite otra cosa que Dios« (*Tratado*, n. 225). Nótese la expresión: «*toda* referente»: toda la persona de la Virgen, alma y cuerpo, naturaleza y plenitud de gracia, están en estado de relación especial a Dios en la Persona de su Hijo.

Esta reacción de la escuela francesa no ha impedido a muchos representantes de la Mariología moderna —por ejemplo, Merkelbach y J. M. Nicolás, O. P.— inspirase todavía, en su expresión sobre la Maternidad divina, en las *Sentencias* más bien que en la Suma, donde la naturaleza de la Maternidad divina había sido mejor establecida. Consideran el misterio de la Encarnación más en vía en relación que en su misma realidad de hecho. Y esto representa un daño notable.

La concepción tomista de la divina Maternidad de María arroja también no poca luz sobre la cuestión de la *Mediación*. Como verdadera Madre del Hombre-Dios Redentor en cuanto tal, toda la persona de María SS., todo su ser, tiende, más aún, está proyectado hacia una Maternidad Corredentora, hacia el Calvario, hacia la Cruz, hacia la regeneración sobrenatural de la humanidad. La Virgen SS., pues, se convierte en la Mediadora entre los hombres y Dios, porque su Maternidad la refiere personal e inmediatamente al Verbo, que se encarna para la salvación del mundo. No es, pues, sólo su súplica materna la que nos vincula a Dios, sino todo el ser de la Virgen presentado ante el Padre y unido al título materno, a la Víctima suplicante. Así, María SS. es una súplica viviente en favor de los pecadores.

CAPÍTULO II

LA MADRE DE LAS CRIATURAS

Hemos contemplado hasta aquí el prodigio de una mujer que tiene por Hijo a Dios mismo, el Creador. Asistamos ahora a otro prodigio: el de una mujer que tiene por hijos a todas las criaturas. Si el primer prodigio nos ha llenado de estupor, el segundo nos llena de amor. Mientras la maternidad *física* de María respecto al Creador eleva a la Virgen por encima de todas las criaturas, a una altura vertiginosa, hasta hacerla lindar con el infinito, su maternidad *espiritual* respecto a todas las criaturas la hace bajar, en cambio, hasta ellas, la hace íntima, amorosamente presente a todas y cada una de ellas, puesto que engendra, conserva y acrecienta en cada una la vida sobrenatural de la gracia divina. María SS. es el punto luminoso en el que la Divinidad y la humanidad se encuentran y se unen, puesto que por medio de Ella se ha encarnado el Verbo, y encarnándose, se ha convertido en Cabeza de todas las criaturas visibles e invisibles, y todas las criaturas, a su vez, se han convertido en místicos miembros suyos que constituyen con Él un solo cuerpo místico. Esta material presencia de María en la Iglesia, místico cuerpo de Cristo, y por tanto, hija espiritual de María, es lo más dulce, consolador y estimulante de nuestra religión cristiana. El «Marianismo» no es más que el aspecto materno del «Cristianismo», puesto que introduce una Madre en la Familia cristiana. A todos los que claman, pues: «¿No basta Jesús?», les respondemos con un neto: «¡No, no basta!» ¿Por qué...? Porque cuando nosotros, por el Bautismo, entramos a formar parte de la gran Familia cristiana, Dios quiso que encontrásemos, no sólo un Padre y un Hermano, sino también una Madre. Y nadie, me parece, puede ser tán necio que renuncie a tener una Madre, una vez que tiene la sin par fortuna de tener un Padre y un Hermano.

La maternidad *espiritual* de la Virgen SS. para con todas las criaturas es una consecuencia lógica de su maternidad *física* respecto al Creador. La maternidad física, en efecto, estaba ordenada por sí misma —en los decretos de Dios— a la maternidad *espiritual*, puesto que el Verbo al encarnarse ha unido místicamente a Sí, como miembros a la cabeza, todas las criaturas, y ha transfundido en ella su vida, la vida sobrenatural de la gracia divina. Engendrando, pues, físicamente a Cristo, la Virgen SS. engendraba espiritualmente a todos los cristianos, místicos miembros de Cristo, o sea, engendraba (aunque de modo diverso) al *Cristo* total, cabeza y miembros, constituído tanto por los

Ángeles como por los hombres. Y en función de esta doble maternidad ha sido elegida la Virgen SS. y dotada con munificencia tipicamente divina.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCH A., C. M. F., *Maternidad humana de María*, Barcelona, 1906.—GIBERT F., *Marie Mère des hommes ou Marie Mère de grâce*, en "Revue du clergé français", 102 [1920], 161 ss.—LLAMERA M., O. P., *La maternidad espiritual de María*, en "Est. Mar.", 3 [1944], 67-162.—MARVULLA I., O. F. M., Conv., *María Madre del Cristo místico. La maternità spirituale di Maria nel suo concetto teologico integrale*, Roma, 1948.—TEJEDOR, C. M. F., *La Maternidad espiritual de María*, Lérida, 1935.—TERRIEN J. B., S. I., *La mère des hommes*, t. I-II, ed. 4, París, 1902.—VENTURA G., *La Madre di Dio Madre degli uomini*, Roma, 1845. El volumen VII [1948] de "Estudios Marianos" está dedicado a la maternidad espiritual de María. También el volumen II, 1951, de "Mariam Studies" está casi todo dedicado al mismo argumento.

Preliminares

1. EL CONCEPTO PRECISO DE «MATERNIDAD ESPIRITUAL».

Se llama «madre» la que da la vida y la cuida. Hay una doble vida: la de la naturaleza y la de la gracia, o sobrenatural, que trasciende las exigencias de la naturaleza y ha sido concedida gratuitamente por Dios a todas las criaturas intelectuales.

Cuando se habla de la maternidad de María respecto a los hombres, se trata, evidentemente, de una maternidad de orden sobrenatural, o sea, en el orden de la gracia. Esta maternidad espiritual, no siendo *natural*, se llama también *adoptiva*. Se debe, sin embargo, tener presente que existe una enorme diferencia entre la adopción *humana* y la *divina*.

La adopción humana, en efecto, constituye sólo una filiación *jurídica* y *extrínseca*, esto es, confiere algunos derechos y deberes: el derecho a la herencia, el deber del respeto, de la sumisión, etc. La adopción divina, por el contrario, causa en el adoptado una filiación *física, intrínseca*, la gracia santificante, en virtud de la cual el adoptado queda hecho misteriosamente partícipe de la naturaleza misma del adoptante, es decir, de Dios, según las palabras de San Pedro: «divinae consortes naturae» (*II Petr.* I, 4). La gracia santificante penetra, transforma y diviniza toda nuestra vida natural, se imprime en lo más íntimo de nuestra alma y se extiende por medio de las virtudes sobrenaturales infusas a todas las facultades del alma. Por esta razón, la adopción divina reviste el aspecto de una generación o regeneración, en cuanto que la gracia da al hombre un cierto ser nuevo, a saber, la naturaleza sobrenatural, que lo hace una nueva criatura, «nova creatura» (*Gál.* 6, 15).

Esta adopción divina, por ser una obra *ad extra*, pertenece a toda la Trinidad. Sin embargo, se atribuye por apropiación al Padre, por razón de la semejanza que tiene con su personalidad. No se realiza, sin embargo, esa divina adopción sin el influjo de Cristo, puesto que Él ha satisfecho por nosotros a la divina justicia y nos ha merecido la gracia, que pasa, por tanto, a través de Él, como de la cabeza deriva el influjo a cada uno de los miembros. Pero el influjo de la cabeza, Cristo, pasa siempre a través del cuello, María.

De este influjo de María nos proponemos tratar para conocer si, y de qué modo, la Virgen SS. es Madre nuestra. Esto supuesto, es evidente, ante todo, que la Virgen SS. no puede llamarse madre nuestra sólo en sentido metafórico, esto es, *porque nos ama* como si fuese nuestra madre natural. Ella es verdadera madre nuestra porque nos ha dado la vida sobrenatural de la gracia.

2. La verdadera naturaleza de la Maternidad espiritual de María SS.

Según algunos teólogos católicos (Lennerz, etc.), María SS. es madre espiritual de los hombres, de un modo, diríamos, remoto, mediato, esto es, porque ha dado al mundo a Jesús, el cual es la vida de todos (*Jn.*, 10, 10; 12, 25; 14, 6; *Colos.* 3, 3; *Gál.* 2, 20; *I Jn.* 5, 12, etc.). Ella, además, como dispensadora de todas las gracias, con su poderosa intercesión, tiene cuidado del desarrollo de nuestra vida sobrenatural (Cfr. «Gregorianum», 33 [1952], pp. 305 ss.). Otros teólogos católicos van un poco más allá, y afirman que la Virgen SS. no es sólo madre espiritual nuestra porque ha dado al mundo a Jesús, vida de todos, sino también porque como tipo y prototipo de la Iglesia, que es también nuestra madre, al hacer propia la obra redentora de Cristo y recibir sus frutos para sí misma y para la Iglesia toda, comunica a los hombres la vida de Cristo. Así parece que piensan el P. Otto Semmelroth, S. I. (*Urbild der Kirche*, Würzburg, 1950), el P. H. M. Koster, S. A. C. (*Die Magd der Herrn*, Lian-Verlag, 1947, y *Unus Mediator*, 1950). Según estos autores, la maternidad espiritual de María no diferiría, pues, sustancialmente, de la maternidad espiritual de la Iglesia.

El concepto de la maternidad espiritual de María SS. propuesto por dichos teólogos católicos, me parece muy incompleto. Para tener un concepto pleno, claro y preciso de la maternidad espiritual de Nuestra Señora, es muy útil distinguir netamente su maternidad espiritual respecto a la *naturaleza humana* (maternidad objetiva) y su maternidad espiritual respecto a *cada uno de los miembros* de esa naturaleza (maternidad subjetiva). La Virgen SS. ha concebido la *humanidad* a la vida sobrenatural de la gracia cuando concibió a Cristo, Cabeza de la humanidad, puesto que en aquel momento *comenzó* la regeneración sobrenatural de la humanidad; y dió a luz a la humanidad regenerada en

al Calvario, en el momento de la muerte física de Cristo (que destruyó la muerte moral del pecado) y de su muerte mística, puesto que en aquel momento *tuvo su coronamiento* la regeneración sobrenatural de la humanidad. Concibe, en cambio, a *cada uno de los hombres*, o sea, a cada uno de los miembros de la humanidad regenerada, en la regeneración bautismal (puesto que la gracia del Bautismo, como todas las otras gracias, pasa por las manos de María); y los da a luz a la perfecta vida sobrenatural (la vida de la gloria, incoada por la vida de la gracia) en el momento en que son introducidos en el cielo (puesto que el don de la perseverancia final, que abre la puerta del cielo, pasa, como todas las otras gracias, por las manos de María). La maternidad espiritual respecto a *cada uno de los miembros* de la humanidad (que corresponde perfectamente a la llamada *redención subjetiva*, verdadera regeneración sobrenatural de cada uno de ellos), no es más que la aplicación de la maternidad espiritual *para con la humanidad* (que corresponde a la llamada *Redención objetiva*, verdadera regeneración sobrenatural de toda la humanidad). La Virgen SS., de la misma manera que ha cooperado, tanto al inicio (en Nazareth, con su libre consentimiento de la Encarnación del Verbo, a la entrada del Hombre-Dios Redentor en el mundo), como al coronamiento (en el Calvario, con su consentimiento a la muerte redentora de su Hijo) de la regeneración de la humanidad (o sea, a la Redención objetiva), o coopera también al inicio (con la gracia del Bautismo [1], que es incorporación a Cristo, participación en su vida sobrenatural) y al coronamiento (con la gracia de la perseverancia final y el ingreso en el cielo), de la regeneración espiritual de cada uno de los miembros de la humanidad. De la misma manera que la redención subjetiva no es más que la aplicación de la Redención objetiva, así la maternidad espiritual respecto a cada uno de los miembros de la humanidad no es sino la aplicación de la maternidad espiritual de toda la humanidad.

3. El fundamento de la maternidad espiritual de María SS.

La solución de la cuestión sobre el fundamento teológico de la maternidad espiritual de María, depende de la solución del problema sobre el *nexo* que existe entre la Maternidad divina y la maternidad espiritual. Aquellos (poquísimos) para quienes la Maternidad divina de María SS. no es más que la *Maternidad del Hombre-Dios*, no ven evidentemente nexo alguno entre Maternidad divina y maternidad espiritual. Aquellos, en cambio, para quienes la Maternidad divina de María es la *Maternidad del Hombre-Dios Redentor en cuanto tal*

(1) San Cirilo de Alejandría refiere a la Mediación de María la gracia del Bautismo: "per quam sanctum Baptisma obtingit credentibus" (*Homil.* 4; PG. 77, 991).

(es decir, en cuanto Redentor, Cabeza de la humanidad que Él ha venido a regenerar a la vida sobrenatural), ven un nexo estrechísimo entre la Maternidad divina y la maternidad espiritual de María SS. Para éstos, pues, el verdadero fundamento de la maternidad espiritual se encuentra en *nuestra incorporación a Cristo*. En virtud de la Encarnación redentora, en efecto, el Verbo encarnado en el seno virginal de María queda constituído Cabeza mística de toda la humanidad (síntesis de toda la creación), y la humanidad queda constituída cuerpo místico suyo. Cristo, en efecto, puede ser considerado bajo un doble aspecto: como *Hombre-Dios* y como *Redentor*. Como Hombre-Dios tiene un cuerpo *físico*, como todos los demás hombres; como Redentor del género humano, en cambio, tiene un cuerpo *místico*, que es la sociedad de todos los que creen en Él (*Rom.* 12, 5). La Virgen SS., pues, al engendrar física, naturalmente, a Cristo, engendraba espiritual, sobrenaturalmente a todos los cristianos, miembros místicos de Cristo, o sea, a todo el género humano. Se sigue que tanto la Cabeza como sus místicos miembros son frutos del mismo seno, el de María; y que María queda constituída así *Madre del Cristo total*, es decir, de la Cabeza y de sus miembros, aunque de modo diverso: *físicamente*, de la Cabeza; *espiritualmente*, de los miembros. Así —ya lo veremos— S. Pío X en la Encíclica *Ad diem illum*. Todo esto es consecuencia de una Maternidad divina *soteriológica*, o sea, de la Maternidad del Hombre-Dios Redentor en cuanto tal, de una Maternidad ordenada por *sí misma* en virtud del plan divino a la Redención, a la regeneración sobrenatural de la humanidad caída. Esto se deduce, como veremos, de la Escritura, de la Tradición, y, de un modo clarísimo, de la enseñanza del Magisterio eclesiástico. En breve: la maternidad espiritual de María SS. respecto a todos los cristianos es una prolongación de su Maternidad divina y física respecto a Cristo, como la filiación adoptiva es una prolongación de la filiación natural: somos hijos en el Hijo (*filii in Filio*), en quien estamos como incluídos, a quien estamos incorporados [2].

En cambio, los que no admiten (y son bien pocos, un número casi despreciable) esa Maternidad divina soteriológica, encuentran el fundamento de la

---

(2) Esta inefable inmanencia o inclusión de los hombres "en Cristo Jesús" ha sido destacada por S. Pablo.

Dice el Apóstol: "*Uno* ha muerto por todos: luego *todos* han muerto" (*II Cor.* 5, 14). Esto supuesto, razonamos: en tanto hemos muerto todos con Cristo en cuanto estábamos incluídos en Cristo. Cristo era, moralmente, la carne de todos. Pero es razonable preguntarse: ¿cuándo y cómo estábamos incluídos en Cristo, sino en el momento mismo de su Encarnación (cuando el Verbo se hizo "semejante a los hombres") y en virtud de esa misma Encarnación?

Dice además el Apóstol: "Dios, habiendo enviado a su Hijo en carne semejante a la del pecado, *condenó el pecado en la carne*" (*Rom.* 8, 3). Esto supuesto, concluímos: En tanto Dios ha condenado el pecado *en la carne* (en toda la carne que había pecado), en cuanto la carne de Cristo era, moralmente, la de todos. Pero la carne de Cristo sólo ha sido carne de todos en la Encarnación, y en virtud de la Encarnación: entonces.

maternidad espiritual de María SS. en las palabras de Cristo en la Cruz: «He ahí a tu Madre... He ahí a tu hijo» (*Jn.* 19, 26-27). Por ejemplo, Aquiles Gorrino, después de haber afirmado explícitamente que carecen de valor todos los argumentos fundados sobre la doctrina del cuerpo místico de Cristo, dice que el único argumento para probar la maternidad espiritual de María SS, es el deducido de las citadas palabras de S. Juan, a las que atribuye una fuerza creadora, o sea, constitutiva de la maternidad espiritual (Cfr. *María SS. Madre di Dio e Madre nostra*, Turín, 1939, p. 119). Esta extraña posición la ha tomado también recientemente el P. Braun, O. P. (*La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*, en «Rev. Thom.», 51 [1951], 38-39) [3]. Las citadas palabras de San Juan, como veremos, no tienen un valor *causativo*, sino solamente *declarativo* o proclamativo de la maternidad espiritual de María.

4. La extensión de la maternidad espiritual de María SS.

Como el fundamento de la maternidad espiritual de María SS. está constituído por la pertenencia de todas las criaturas al cuerpo místico de Cristo, se sigue que se extiende tanto como el cuerpo místico de Cristo, es decir, tanto como la pertenencia de las criaturas al mismo. Ahora bien, Cristo es Cabeza de todas las criaturas, aunque de modo diverso. De algunas, en efecto, es el Cabeza *en acto;* de otras, en cambio, *en potencia*. En acto, Cristo es Cabeza de los fieles: *pecadores, justos* y *bienaventurados*, aunque en grado diverso. De los primeros, o sea, de los pecadores, que están unidos a Cristo sólo por medio de la *fe*, Cristo es Cabeza —y consiguiente María es Madre— de modo imperfecto. De los segundos, o sea, de los justos, que además de con la fe, están unidos a Cristo mediante la caridad imperfecta (propia del estado de vía), Cristo es Cabeza —y consiguientemente, María es Madre— de un modo relativamente perfecto. De los últimos, en cambio, o sea, de los bienaventurados —ángeles y hombres—, que están unidos a Cristo mediante la caridad perfecta de la patria, de modo que no pueden ya separarse de Él, Cristo es Cabeza —y consiguientemente, María es Madre— de un modo absolutamente perfecto.

De otros, en cambio, Cristo es cabeza —y consiguientemente, María es Madre— sólo *en potencia*. Es Cabeza en potencia actuable de aquellos que

---

en efecto, en el seno de María tomó Él *físicamente* su carne, y *moralmente* la carne de todos nosotros. Moralmente, pues, todos los hombres juntamente con Cristo, han sido concebidos en el seno purísimo de María, y han nacido de él. Con razón, pues, puede llamarse la Virgen Madre espiritual suya.

(3) "No existiendo nexo alguno ontológico—así razona—entre Maternidad divina y maternidad espiritual, se sigue que el teólogo en este caso debe seguir no las leyes lógicas, sino la voluntad de Dios, quien en diverso tiempo y modo concedió a la B. Virgen las dos insignes prerrogativas" (l. c.).

actualmente no tienen ningún vínculo con Él, pero están predestinados a ser un día místicos miembros suyos: por ejemplo, los infieles que se convertirán. Es Cabeza en potencia que no se reducirá nunca al acto, de aquellos que, de hecho, no cooperarán a la gracia, o sea, no llegarán a ser nunca —aunque podrían— miembros de Cristo.

Sólo los condenados —ángeles y hombres— no son ni serán nunca miembros de Cristo —y por tanto, hijos de María— ni en acto ni en potencia. Los hijos de María son, pues, más numerosos que las estrellas del cielo, y las arenas de las playas de los mares.

5. El término preciso para significar esta maternidad.

Esta maternidad de María SS. respecto a los hombres se suele llamar maternidad *espiritual*, sobrenatural, maternidad de gracia, etc.[4]. No han faltado quien ha querido llamarla *maternidad humana*. Así la llamó el P. Agustín Blanch, C. M. F., en el opúsculo *«Maternidad humana de María»*: Memoria sobre la conveniencia de pedir a la S. Sede una fiesta dedicada a la Virgen María bajo la advocación de "Madre de los Hombres"», publicada con permiso del Superior Mayor de los claretianos y del Obispo de Vich. La expresión «maternidad humana» fué muy criticada por el «Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela». Salió en defensa la revista claretiana «Ilustración del Clero» (a. 1907, 113-117). El rumor de esta polémica llegó a la S. Congregación del Índice. El Secretario del Índice, en una carta dirigida al Card. Casañas, Obispo de Barcelona, fecha 23 de marzo de 1908, decía «que por la buena fe y la conocida modestia del autor» los Cardenales se habían abstenido de proscribir el citado opúsculo «con público decreto»; sin embargo, habían «reprobado la tesis propugnada por el autor» y rogaban a su Eminencia quisiere «informar al autor imponiéndole la retirada del comercio de todos los ejemplares del opúsculo, y que desistiese en adelante de defender de cualquier modo la doctrina de la "maternidad humana" de María SS. y de promover una fiesta en su honor». Recientemente, el P. I. M. Canal, C. M. F. (en «Ephem. Mar.», 2 [1952], pp. 388-391), ha pretendido sostener que la condenación de la expresión «maternidad humana» no fué absoluta, sino sólo «pro tempore». Pero si es así, ¿por qué se prohibe al autor defenderla aún «en adelante» («in posterum»)? Además, el mismo P. Canal parece admitir que semejante expresión es *equívoca*, y por tanto, «es conveniente usarla sólo rara vez» (l. c., p. 391). Pero

(4) Marracci en su *Polyanthea Mariana* (l. II, ed. Coloniae Agrippinae, 1693, t. 2, pp. 11-38) enumera más de un millar de títulos que expresan la maternidad espiritual de María, entre ellos: Mater nostra, Mater nova, Mater-Sponsa, Mater vitae nostrae, Mater omnium, Mater electorum, Mater Ecclesiae, Mater viventium per gratiam, etc.

si la expresión es realmente «equívoca», es conveniente que no se use *nunca*, conforme a la intención de la S. C. del Índice. Finalmente, si la maternidad de María SS. respecto a los hombres pudiese llamarse «maternidad humana», se seguiría lógicamente que la maternidad de María SS. respecto a los Ángeles habría de llamarse «maternidad angélica».

6. La actitud de los protestantes.

Dada la falsa noción que los protestantes tienen de la naturaleza de la gracia santificante (que consiste, según ellos, en una imputación extrínseca de la justicia de Cristo, sin una verdadera espiritual, sobrenatural regeneración), la maternidad espiritual de María SS. respecto a todos los miembros del cuerpo místico de Cristo queda por el hecho mismo excluida. No obstante, hay un texto del que se podría de alguna manera deducir que Lutero, con una de sus frecuentes contradicciones, la había admitido implícitamente. En el año 1527, en efecto, oponía a su Madre Eva que le había engendrado al pecado, la Madre María (*Festpostille Evang. Christnachtmesse*, Werke, 17, 305). Con razón, pues, se podría preguntar: ¿Ha de entenderse que María (opuesta a Eva) lo ha engendrado a la vida de la gracia (opuesta al pecado)? Es difícil poder afirmarlo, tanto más que tal ascensión, aun implícita, es enteramente contraria a la concepción luterana de la gracia. En 1717, el protestante Vermbren publicaba en Lüneck una disertación para probar que María SS. «no debía llamarse madre de los fieles». Sólo recientemente el protestante Jungkiel, con sintomático lamento, escribía: «La Iglesia Evangélica (protestante) se muere de frío. Tiene necesidad de una Madre: María» (*Mas fehlt der evangelische Kirche*, en «Die Post», 19 de noviembre de 1919). Tampoco el luterano Karl von Hasse ha dudado en reconocer que «la imagen de María como Madre universal, con un corazón materno para los humildes y para las cosas más insignificantes, al que todos pueden volverse, tiene algo de familiarmente fascinante» (Cfr. Crivelli C., S. I., *Notre Dame et les Protestants*, en «Maria», t. I, París, 1949, p. 691).

Según los anglicanos influenciados por el protestantismo, María SS. es, sí, la Madre de Dios, pero no la madre de los hombres (Cfr. *An A. B. C. guide to the Faith and Practice of the Church*, p. 96). Hay que subrayar, sin embargo, que el Canónigo anglicano E. L. Mascall (*The Dogmatic Theology of the Mother of God*, en «The Mother of God», Londres, 1949, pp. 37-50), después de haber admitido la relación permanente de maternidad de María SS. hacia Cristo, afirma que Él (Cristo), desde la gloria, nos incorpora a Sí en el Bautismo y en la Eucaristía. Esto supuesto, si María es actualmente Madre del Cristo actual, es también Madre de la Iglesia y Madre de todos nosotros por adopción. Esta

es la tendencia de los anglicanos influenciados por los católicos, por ejemplo, G. D. CARLETON, *Mother of Jesus*, Londres, p. 94: «Nosotros —escribe— tenemos necesidad de amarla, porque la Madre de Jesús es también Madre nuestra, por ser nosotros miembros del cuerpo de Él».

7. LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARÍA SS. Y LOS ORTODOXOS.

Los ortodoxos reconocen —como los católicos— que la Virgen SS. es la madre espiritual del género humano. Ella pronunció su *fiat* no sólo en nombre de toda la humanidad, sino también para toda la humanidad, para todo el pueblo de Dios; al quedar constituída Madre de Cristo, fué constituída también madre de todo el cuerpo místico de Cristo, de toda la raza rescatada por la sangre del Cordero. «La liturgia bizantina —ha escrito Th. Strotmann— da una gran importancia a la presencia de la Virgen al pie de la Cruz. Múltiples textos sugieren la idea de que la maternidad libremente aceptada de María alcanza su plenitud desde la Cruz hasta la Resurrección de Cristo. Allí es donde Ella da a luz entre dolores al Cristo total: *Apoc. XII* encuentra *aquí* su aplicación» (*L'attitude des Orthodoxes devant la doctrine Mariale*, en «Journées Sacerdotales Mariales [1951]. Sesión Doctrinale», Dinant, 1952, p. 173). Digna de particular atención es la siguiente plegaria de la liturgia de los jacobitas: «Nacido [el Salvador] de Vos, oh Virgen, como rayo de luz que brilla en unos ojos puros, tomó el aspecto de un esclavo en un seno bendito... haciéndose hombre... para hacernos a nosotros dioses; naciendo de un seno carnal para regenerarnos en un seno espiritual, haciéndose nuestro hermano para hacernos a nosotros hijos vuestros» (Cfr. RENAUD, E., *Liturgiarum Orientalium collectio*, t. II, p. 358).

Recientemente, en la «Revista patriarcal de Moscú», aparecían dos textos en los que se reconocía la espiritual maternidad de María. El primero, firmado por Alejandro Lchedev decía: «Llamar a la Madre de Dios "madre del género humano" tiene un sentido especial y místico...» (l. c., pp. 23-24 [1935], 12). En el segundo, del que es autor el Vicario del Patriarca, se decía: «Él [Cristo] no disponía de tesoros ni de otras riquezas que dejar a su Madre. Él la habla de otro tesoro. Y qué tesoro inefable le confía en estas pocas palabras, al confirmarla por Madre de su discípulo y, en su persona, madre de toda la humanidad: "No llores, Madre mía. Para consolarte te hago Madre de todo el género humano y confío a tu Corazón, a tu amor, toda la humanidad redimida con mi Sangre. No estarás sola. Tendrás una familia de hijos sin número, para quienes no habrá una felicidad ni alegría mayor que llamarte su Madre, y desde ahora en adelante no tendrás otra misión en la vida que enjugar las lágrimas de tus hijos afligidos y llorosos", como el corazón creyente "ortodoxo"

la venera con delicadeza y amor en uno de los santos iconos» (l. c., 3 [1947], 29; cfr. SCHWEIGL C., S. I., *La Madre di Dios «Madre di tutti i redenti» in due saggi stampati a Mosca nel 1935 e nel 1947*, en «Alma Socia Christi», vol. V, pp. 70-73).

8. DIVISIÓN DEL TRATADO.

Como todas las criaturas (Angeles y hombres) son verdaderas hijas espirituales de María dividiremos nuestro tratado en dos artículos:

I. *La Madre espiritual de los Angeles.*

II. *La Madre espiritual de los hombres.*

ART. I.—LA MADRE ESPIRITUAL DE LOS ANGELES

Hay un doble mundo: el angélico y el humano. El primero es incomparablemente superior al segundo.

Que la Virgen SS. sea de *alguna manera* madre espiritual de los Angeles es cosa comúnmente admitida, puesto que Cristo es Cabeza de todos, aunque de modo diverso. Solamente se plantea la cuestión del *grado* en que María SS. puede llamarse madre de los Angeles. Según los principios de Sto. Thomas, los Angeles no serían hijos de María en el mismo modo y grado que los hombres, puesto que Cristo es Cabeza de los Angeles (Coloss. 2, 10) de un modo menos perfecto que de los hombres, esto es, en cuanto que a los hombres les infunde la gracia y la gloria *esencial*, mientras que a los Angeles les infunde solamente la gracia y la gloria *accidental*. Esto se deriva de la tesis según la cual el Verbo no se habría encarnado si Adán no hubiese pecado. En esta hipótesis, mientras la gracia esencial de los Angeles no depende de la divina permisión de la culpa y de la Redención (puesto que es *gratia Dei*), la gracia esencial de los hombres, en cambio, depende de la permisión de la culpa, como de una condición *sine qua non* (puesto que es *gratia Christi*).

Pasemos a probar, pues, con la S. Escritura, la Tradición y la razón, cómo es María SS. verdadera madre espiritual de los Angeles en sentido pleno, cómo de los hombres. De la prueba de esa maternidad resultará una aureola incomparable para la Virgen SS., puesto que todo Angel es específicamente diverso de cualquier otro, y el menor de entre ellos —verdadero mundo de maravillas—, como perteneciente a un orden superior, supera al mayor de entre los hombres, que pertenece a un orden inferior. Si es, pues, grandemente glorioso para la Virgen tener por hijos espirituales a todos los hombres, lo es incom-

parablemente más el tener por hijos espirituales a todos los Ángeles, seres incomparablemente más perfectos que los hombres.

1. La voz de la S. Escritura.

La S. Escritura, hablando directamente del primado absoluto y universal de Cristo, viene también a hablar directamente del primado absoluto y universal de María SS., predestinada con el mismo decreto que Cristo «uno eodemque decreto», aunque, como es evidente, no por igual.

Es célebre el texto de la carta de S. Pablo a los Colosenses (1, 13-20): «[13]Él nos ha arrebatado el poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor, [14]por cuya sangre hemos sido rescatados y recibido la remisión de los pecados: [15]El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de todas las criaturas, [16]puesto que en Él han sido hechas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, ora sean tronos, ora dominaciones, ora principados, ora potestades; todas las cosas fueron creadas por Él y en atención a Él, [17]y Él es antes que todas las cosas, y todas las cosas subsisten por Él, [18]y Él es Cabeza del cuerpo de la Iglesia, y Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que en todo tenga Él la primacía. [19]Porque fué beneplácito [del Padre] que toda plenitud habitase en Él, [20]y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre de su Cruz».

Los tomistas aplican a Cristo como a *Verbo Encarnado* solamente los versículos 18-20. Las palabras: «imagen de Dios invisible» y «primogénito de todas las criaturas» no se aplican a Cristo como hombre, sino como *Verbo* (Cfr. Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, en «Rev. Bibl.», 45 [1936], 5-33).

Pero es necesario observar que el sujeto de estos versículos, en conjunto, es sencillamente Cristo: como apareció aquí sobre la tierra y como está ahora glorioso en los cielos. Como había sido ya conocido por los cristianos a los que escribía el Apóstol, y considerado en la posición que ocupa en el universo creado, sin casi ninguna particular o exclusiva referencia a su naturaleza divina y humana. Tanto más que, si Cristo es llamado *imagen* de Dios invisible, es precisamente en cuanto *visible* (es obvia la oposición entre *visible* e *invisible*), o sea, en cuanto Verbo *encarnado* y no en cuanto *Verbo* solamente; si es llamado *primogénito de toda criatura*, es considerado evidentemente en su naturaleza humana *creada* (es evidente, en efecto, que existe una contraposición entre criatura y criatura, no entre Creador y criatura); si es llamado *Cabeza de la Iglesia*, es evidente que es considerado como Verbo *encarnado* (puesto que sólo como tal es Cabeza de la Iglesia) y no como *Verbo*. De todas maneras, aun aquellas expresiones que —según el P. Lagrange y los tomistas— se refe-

rirían a la naturaleza *divina* de Cristo, pueden igualmente aplicarse a su naturaleza humana; consiguientemente, tampoco este sentido puede ser rechazado. Esta interpretación, por lo demás, ha recibido la confirmación más luminosa en la célebre Encíclica de Pío XI *Quas primas* sobre la realeza de Cristo.

Admitido este primado absoluto y universal de Cristo, no puede menos de admitirse su influjo —y consiguientemente, de María, Madre del Cristo tal— aun sobre los Ángeles que, como miembros también del cuerpo místico de Cristo, puesto que también ellos pertenecen, con el hombre inocente —es decir, anterior a la culpa—, a la Iglesia de Cristo, reciben toda su vida sobrenatural de la Cabeza. En cambio, si se admite, que la gracia de los Ángeles y del hombre inocente, les fué concedida independientemente de Cristo, se viene a disminuir y a comprometer su universal primado de dominio en el orden sobrenatural de la gracia.

2. La voz de la Tradición.

La Tradición da una base solidísima a nuestra tesis. En su favor, en efecto se podría citar una larga serie de testimonios. Nos limitaremos a los más claros y expresivos.

S. Ignacio Mártir: «Ninguno se engañe: lo mismo lo supraceleste como la gloria de los Ángeles, y los principios visibles o invisibles, si no creen en N. S. Jesucristo... serán juzgados también ellos» *(Anal. sac. Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 279).

Hermas (mediados del s. II), en su *Pastor* (l. III, simil. 9, cap. 12), afirma que sólo por medio de Cristo entrarán en el reino de Dios los Ángeles y los hombres (PG. 2, 991). Tendrán, pues, la gracia y la gloria esencial por medio de Él.

S. Hipólito Mártir: «Por esto el Señor de todos se hizo hombre, para que con la carne... redimiese al género humano... y con el misterio de su incorporación estableciese los santos órdenes celestes de las substancias intelectuales. Por lo que tenemos en Él la recapitulación de todo *(Contra Baron. et Helic. Serm.*; PG. 6, 834).

—

Orígenes escribe que Cristo es el gran Pontífice que ofrece la hostia, no sólo por los hombres, sino también por todos los que son capaces de razón *(In Ev. Ioan.*, I, n. 40; PG. 14, 134). Y en otro pasaje: «Pero ninguno de los hijos de Dios [los Ángeles] es semejante a Él [Cristo]; ellos, en efecto, dicen: de la plenitud de Él hemos recibido nosotros *todas las cosas*» *(Anal. sac. Spicil. Solesm.*, t. III, p. 159, París 1883). Nótense las palabras *todas las*

cosas: «omnia». Los Ángeles, pues, no han recibido de Cristo sólo *algo* accidental, sino *todo*. Más aún: «Tú [oh Lucifer] has caído del cielo precisamente porque te has creído autosuficiente, *sin ninguna necesidad del auxilio de Cristo* (*Schol. in Luc.*, cap. IV; PG. 17, 331).

S. HILARIO, en la obra *De Trinitate*, l. VIII, 50, afirma que uno es el redil, y uno el Pastor, Cristo, tanto de los Ángeles como de los hombres, puesto que también a los Ángeles en el cielo, les ha dado Cristo los gozos eternos (PL. 9, 642, 302).

S. ATANASIO atribuye a la sangre del Verbo encarnado la *salvación*, o sea, *la gracia de los Ángeles* (*In Psal. XXXVIII*, v. 3; PG. 27, 383). Afirma, además, que «el Verbo, deseando unir al Padre y ofrecerle por su medio las cosas creadas, se formó y se adaptó por medio del Espíritu un cuerpo» (*Epist. ad Serap.*, PG. 26, 606).

BASILIO DE SELEUCIA afirma expresamente que también los Ángeles fueron santificados por Cristo (*Homil. in Ps. XLV* n. 5, v. 6; PG. 29, 423, y en otros sitios).

S. GREGORIO NAZIANCENO afirma que de Cristo se ha derivado «la salvación, tanto al mundo visible [hombres] como al invisible [Ángeles]» (*Or. XLV in Pascha*; PG. 36, 625).

DÍDIMO DE ALEJANDRÍA afirma que «el Salvador es fuente de vida, fuente que nada recibe fuera de Él, pero que da en cambio a todos los vivientes, no sólo hombres, sino también superiores [Ángeles]» (*In Psal. XXXV*, 10; PG. 39, 1335). Él es la nube que «riega, no sólo a los hombres, sino a todos los seres dotados de razón» (l. c., 487). Él «ha sido ungido por el Espíritu Santo, Sumo Sacerdote y Rey universal de todas las cosas», a fin de que «todas las criaturas dotadas de razón sirvan a Dios» (l. c., 1494), y afirma explícitamente que todos los seres racionales, de la misma manera que han sido creados por medio de Él, así «por medio de Él han recibido todos la salvación» (*In Epist. I Petr.*, cap. III, 22; PG. 39, 1970).

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA enseña explícitamente en los términos más formales que los Ángeles han recibido su gracia santificante de Cristo (*Lib. IX de Ador.*, PG. 68, 626). «Por medio de Él [Cristo] ha sido dispuesta toda fructificación espiritual, tanto en los Ángeles como en nosotros mismos» (Ibid.).

S. FILASTRIO, Obispo de Brescia, prueba con muchos argumentos que la gracia de Adán inocente se derivó de Cristo (PL. 12, 1211-1212).

PEDRO ALEJANDRINO afirma que Cristo «es el Mediador entre Dios y los hombres, la resurrección y la salvación de todos, auriga de los Querubines, abanderado de los Ángeles» (*Anal. Sac. Spicil Solesm.*, t. IV, p. 433).

S. Zenón de Verona afirma que «no se puede dudar que uno es el camino del vértice aéreo para los Ángeles de la luz y para los hombres justos» *(De somnio Iacob;* PL. II, 432).

S. Ambrosio dice que la gracia de Adán inocente es *gracia de Cristo;* Adán, al pecar, «prefirió dejar la gracia de Cristo» *(Ep. XX ad sororem Marcellinam,* n. 17, PL. 16, 999). Afirma, además, que todas las criaturas han recibido de Cristo todo lo que tienen *(In Ps. 118,* v. 137; PL. 15, 1421).

S. Juan Crisóstomo afirma que Dios «dió a todos, Ángeles y hombres, una sola cabeza, Cristo según la carne» *(In Ephes,* c. I, homil. I, 4; PG. 62, 16).

Eusebio enseña que «uno es Dios y uno el Mediador entre Dios y los hombres, y también entre todos los engendrados» *(Cont. Marcell.,* l. I, cap. 1; *PG.* 24, 730).

Teodoreto: «Todos los que tienen una naturaleza creada tenían necesidad de aquel remedio [el Verbo encarnado]. Sólo la naturaleza divina no tenía necesidad de nadie; todas las otras cosas tenían necesidad del remedio de la Encarnación» *(Interp. Epist. ad Hebr.,* cap. II, 9; PG. 82, 694).

Hesiquio: «También la criatura suprema ha participado de nuestra santificación» *(In Levit.,* l. II, v. 10, 11; PG. 49, 433).

S. Jerónimo enseña que «la Cruz del Salvador purificó no sólo las cosas que hay en la tierra, sino también las que están en el cielo» (PL. 26, 462). «La Cruz del Señor no sólo fué provechosa a la tierra, sino también al cielo; no sólo a los hombres, sino también a los Ángeles, de manera que toda criatura ha sido purificada por la sangre de su Señor» (PL. 26, 474).

S. Agustín afirma que no sólo los hombres, sino también los Ángeles constituyen de igual modo el cuerpo de Cristo *(Conc. III, in Ps. 36;* PL. 36, 385). Y enseña también que el diablo no ha permanecido en la verdad, porque no ha permanecido con Cristo, nuestra Cabeza *(In Ioann.* Tract. XLII, cap. VIII, 11; PL. 35, 1074).

S. Proclo de Constantinopla pone en labios de S. Juan Bautista estas palabras: «¿Cómo la tierra pudo soportar ver bautizado por un pecador a Aquel que santifica a los Ángeles?» *(Or. VIII in S. Theophania;* PG. 65, 762).

Procopio de Gaza afirma que de Cristo «deriva su santificación toda criatura existente tanto en el cielo como en la tierra» *(Comm. in Exod.* XXVIII; PG. 87, 642).

S. Fulgencio afirma explícitamente que la gracia que «preservó al Ángel de la caída no fué diversa de la que reparó al hombre después de la ruina. Una

es la gracia en el uno y en el otro» *(Ad. Trasim*, cap. III, lib. II; PL. 65, 240).

S. Andrés de Creta pone en labios de los Ángeles este canto: «Por medio de Ella [María] nos han sido dadas las prendas de la salvación» *(In Dormit. S. Mariae*, III; PG. 97, 1094).

S. Máximo el Teólogo escribe: «La Encarnación ha sido hecha para dar la salvación a nuestra naturaleza», o sea, «para que Cristo, mediante la gracia, fuese causa de la deificación de todas las cosas creadas»; los dolores y la muerte fueron ordenados a la redención de aquellos que a causa del pecado estaban ligados por el resto de muerte *(Ad. Thal.*, q. LXIII, schol. 36; PG. 90, 691; 623).

S. Ildefonso de Toledo afirma que los Ángeles y los hombres forman un solo cuerpo, la Iglesia, cuerpo de Cristo, quien da a los Ángeles la salvación y a los hombres la redención *(Praef. in lib. de Cognit. Baptismi*; PL. 86, 111).

S. Agobardo, Obispo de Lyon: «El Apóstol enseña que la mediación de N. S. Jesucristo une al Padre con todas las criaturas elegidas... de manera que de los Ángeles y de los hombres resulta una sola cosa ...y de tal unidad admirable sólo hay una cabeza, Cristo» *(Serm. de verit. Fidei*, X; PL. 104, 274).

Rabano Mauro afirma que «la pasión de Cristo sostiene el cielo, gobierna el mundo... por ella son confirmados los Ángeles, etc.» *(De laudibus S. Crucis*, Declaratio figurae II; PL. 107, 153).

S. Bernardo enseña que «el mismo [Cristo] es Salvador de los Ángeles y del hombre: del hombre desde la Encarnación, del Ángel desde el principio de las criaturas» *(Serm. I de Circumcis.*; PL. 183, 133). Dice además: «El que levantó al hombre caído, dió al Ángel que estaba en pie la fuerza para no caer... uno y otro fueron igualmente redimidos: uno [el hombre], al ser salvado, y otro [el Ángel], al ser conservado» *(Serm. XXII in Cant.*; PL. 183, 880).

Arnaldo, Abad de Bonavalle, enseña expresamente que «de Cristo, como de vértice de todas las cosas, desciende hasta los Ángeles, próximos a Él, el flujo de las gracias» *(Comm., in Ps. 133;* PL. 189, 1573).

Adán Scoto escribe: «Aquel es el mejor médico de todos, que en unos conserva la salud y en otros cura la enfermedad. Aquel es nuestro verdadero Salvador, el manso piadoso Jesús, cuya sangre inocente es de tanto precio que por su medio han sido pacificadas, no sólo las cosas que hay en la tierra, sino también las que hay en los cielos *(Colos.* I, 20). Y ¿cómo son pacificadas por medio de su sangre las cosas que hay en los cielos, sino porque Aquel, que con su gracia gratuita había restituído al hombre caído la perdida paz,

dió también al Ángel que estaba en pie, con la misma gracia gratuita, la fuerza de no caer? [5]. Por la gracia, pues, del Salvador hemos sido salvados nosotros que estábamos alejados, y también los que estaban cercanos» *(Ephes.* II, 17; PL. 189).

El mismo SANTO TOMÁS ha afirmado que «la plenitud de gracia que hay en Cristo es causa *de todas* las gracias que hay *en todas* las criaturas intelectuales» [6].

GREGORIO PALAMAS († 1360) afirma resueltamente que la Virgen SS. es Mediadora de los hombres y de los Ángeles, porque por medio de Ella han recibido todos la gracia y la gloria» *(In Dormit.*, PG. 151, 473). Lo mismo enseña TEÓFANES NICENO († 1371) en el sermón *In SS. Deiparam*, editado por el P. Jugie en 1935, p. 167.

3. LA VOZ DE LA RAZÓN.

LA razón basada sobre la S. Escritura y la Tradición, da un evidente relieve *a la unidad y a la armonía del plan divino* del orden presente. Esta armonía se salva solamente si se admite que Cristo y María lo han merecido *todo para todos* (Ángeles y hombres), y que en atención a Ellos, *todos* han recibido *todo* lo que poseen, sin que nada escape a su influjo. Cristo y María, en efecto, son la causa, final, o sea, la razón de ser de todas las cosas creadas, Ángeles, hombres, etc., en cuanto que en atención a ellos y para su mayor gloria han sido creadas todas las cosas: lo que es menos noble, en efecto, está siempre ordenado a lo que es más noble. En atención, pues, a Cristo y a María —los personajes más nobles de todo lo creado, y por consiguiente, causa final de todas las cosas creadas—, ha sido concedido a todas las criaturas, tanto Ángeles como hombres, todo bien, no sólo de orden natural, sino también de orden sobrenatural, especialmente la gracia. María y Cristo son como el centro del universo, el eje del mundo.

Además, *la unidad de orden sobrenatural* (superior a la unidad que todos admiramos en el orden natural) sufriría una verdadera quiebra si se admitiese que la gracia de Adán inocente, y de los Ángeles, no se deriva de Cristo y de María, es decir, no les ha sido concedida en atención a los méritos de Cristo y de María. En tal caso, en efecto, Cristo y María no serían ya el centro del orden sobrenatural, no serían ya el eje del mundo, puesto que habría en él

(5) Este, precisamente, nos parece el sentido *obvio* del célebre texto de la carta a los Colosenses, si se lee desapasionadamente, con una mente ajena a los prejuicios de escuela.

(6) "Quia plenitudo gratiae quae est in Christo, est causa omnium gratiarum, quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis" (*In Ioan.* 1, 16).

algunas criaturas que de alguna manera escaparían a su universal mediación y a su sobrenatural influjo. Es necesario admitir, pues, que la gracia concedida a Adán inocente y a los Ángeles fué merecida por Cristo como simple *Mediador universal* (en cuanto que ha unido partes sencillamente *no unidas*); mientras que la gracia concedida al hombre pecador (después del pecado de Adán) fué merecida por Cristo como *Mediador de reconciliación*, o sea, como *Redentor* (en cuanto que ha unido partes *disidentes*: Dios, y el hombre alejado de Él por el pecado).

Toda gracia, pues, preparada por Dios *ab aeterno*, y concedida a cualquier criatura en el tiempo, fué merecida por Cristo y por María, y concedida en atención a ellos.

La opinión contraria (la que niega que la gracia de nuestros protoparentes antes de la culpa, y la de los Ángeles, se derive de Cristo) está basada en la suposición de que la Encarnación del Verbo dependa, como de condición *sine qua non*, de la redención del hombre, y que por consiguiente ha sido decretada por Dios —a nuestro modo de entender— *después* de la permisión del pecado de nuestros progenitores. Pero este fundamento parece bien poco sólido. Dios, en efecto, no permite un mal como el pecado, sino en orden a un bien, y a un bien proporcionado al mal. Antes, pues, de decretar la permisión del pecado de nuestros progenitores, tuvo ante los ojos un bien y un bien proporcionado al mal. Este sumo bien, proporcionado al sumo mal, que es el pecado, es precisamente Cristo. En tanto, pues, Dios permitió el sumo mal del pecado de Adán, en cuanto previó que sería compensado por el sumo bien que es Cristo. Antes, pues —según nuestro modo de entender—, previó y quiso a Cristo, y después previó y permitió el mal, el pecado. Se sigue, pues, que Cristo (con su SS. Madre) ha sido previsto y querido antes que toda otra cosa creada, como razón de ser de todo, como fuente de gracia para todos [7].

A la Virgen SS., por lo demás, se le aplican proporcionalmente las tres

(7) Esto supuesto, es fácil comprender que no se sostiene en modo alguno, la distinción de la gracia en *gracia de Dios* (la concedida a los Ángeles y a los protoparentes)) y *gracia de Cristo* (la concedida al hombre caído por el pecado). ¡No! Todo es gracia *de Cristo Mediador* quien, de la misma manera que unió las partes *separadas* por el pecado (Dios y el hombre pecador), unió también las partes simplemente *no unidas* (Dios y los Ángeles lo mismo que el hombre antes de la culpa). Cristo—repito—es el centro del universo, el eje del mundo. Todo gira sobre Él y en torno a Él. Todo le está sujeto y pende de su universal influjo. El P. Mieichow, aunque dominico y seguidor fidelísimo del Aquinate, no ha dudado en sostener como "más probable" ("probabilius") nuestra sentencia. A la objeción: "Si Cristo fué predestinado después de la previsión del pecado de los hombres, los Ángeles no pudieron tener la gracia y la gloria dependientemente de Cristo" responde: "No niego que Cristo haya sido predestinado como remedio al pecado de Adán; pero tengo por *increíble* que la gracia y la gloria de los Ángeles haya sido prevista y predispuesta por Dios antes de la Encarnación de Cristo y de sus méritos. ¿Cómo habría sido Cristo el ejemplar y la causa de todos los predestinados, según le llama el Apóstol, en *Ephes.* 1, 5, si hubieran sido predestinados otros antes de Él?... ¿Cómo sería *l'primogénito de toda criatura* (*Colos.* 1, 15)

condiciones requeridas para el oficio de mediador, o sea, la cualidad de *medio* entre dos extremos, la unión de los dos extremos y el destino por parte de los mismos, o al menos por parte de Dios, a unirlos.

La Virgen SS., en efecto, está como en *medio* entre los Ángeles y Dios, distando, por tanto, de ambos extremos. Dista, en efecto, de Dios (y se aproxima a los Ángeles) por su cualidad de pura criatura; dista, en cambio, de los Ángeles (y se aproxima de Dios) por su cualidad de Madre de Dios, adornada de una dignidad y de una gracia incomparablemente superior a la de todos los Ángeles juntos. En algo, pues, conviene, y en algo difiere de los dos extremos, y se encuentra así como en el medio.

La Virgen SS., en segundo lugar, *ha unido*, junto con Cristo, los dos extremos, o sea, Dios y los Ángeles, dando a Cristo libremente nuestra naturaleza humana en virtud de la cual ha quedado Él colocado en el centro mismo de la creación.

Que la Virgen SS., finalmente, haya sido destinada por Dios (y esto es suficiente) a unir con Cristo los dos extremos, Dios y los Ángeles, aparece de los argumentos escriturísticos y tradicionales ya aducidos.

Con razón, pues, podemos nosotros saludar a la Virgen SS. Mediadora, y por tanto Madre, de los Ángeles, y por lo mismo, verdadera y completa Madre espiritual de los mismos [8]. Salazar, seguido por otros, ha enseñado que Cristo

---

si en la divina preordenación le hubieran precedido los Ángeles?... ¿Cómo Cristo tendría el *primado en todas las cosas*, como escribe de Él el Apóstol (*Coloss.* 1, 18) si los Ángeles, en el eterno plan de Dios tuvieran el primado?... Es, pues, verdad firme y constante que Cristo Señor, *en cuanto hombre*, fué elegido por Dios en el principio de sus decretos, y tuvo de manera especial y por una especial razón el primado en la mente de Dios... Por Él se complace Dios en crear las otras cosas, justificar y glorificar..." Pasa después a resolver así la objeción: "Cuando se dice que los Ángeles han sido creados, santificados y glorificados, antes que el hombre fuese creado o pecase y Cristo fuese predestinado para su remedio, de modo que no hubiera venido si el hombre no hubiese pecado, se debe entender *del orden de la ejecución*. En la *ejecución*, en efecto, Dios dió al Ángel la gracia y la gloria antes que a Adán o a Cristo: sin embargo, en la *intención*, en la preordenación y el decreto de Dios, todas estas cosas fueron hechas con un único acto de voluntad, pero con dependencia de Cristo que fué pretendido por Dios como lo primero en todas sus obras, como fin de todas las demás cosas, como cabeza y fuente ubérrima de todos los bienes, y a quien ordenó todas la cosas; todo lo que Él decretó *ab aeterno* dar a los Ángeles y a los hombres, lo hizo en atención a Cristo, aunque en realidad, no ejecutarían este misterio de la divina economía más que después que se ofreció la ocasión del pecado" (*Discursos praedicabiles super Litanias Lauretanas B. M. V.*, ed. Nápoles, 1875, pp. 105-107). Si Miechow se hubiese decidido a negar la *dependencia*, en el orden presente de la Encarnación respecto a la permisión del pecado, y a admitir entre ambos términos la sola *conexión*, habría llegado—creemos—a la plena solución de la cuestión que, como él mismo hubo de confesar, "le dió bastante trabajo, para decir verdad" (l. c., p. 107, n. 20).

(8) Es de notar, sin embargo, que el concepto de mediador en el sentido más estricto de esta palabra, se aplica solamente a Cristo. Él, en efecto, fué: 1.º) Estricta, rigurosamente *medio* entre dos extremos, o sea, entre Dios y las criaturas, distante igualmente de ambos, por ser verdadero Dios y verdadero hombre. Por su cualidad de verdadero Dios, se aproxima a Dios y dista del hombre; y por su cualidad de verdadero hombre,

es verdadero y propio *Redentor*, no sólo de los hombres, sino también de los Ángeles; y lo es, por cierto, de un modo más noble y sublime, puesto que la Redención de los hombres es *liberativa* de la culpa ya contraída; la Redención de los Ángeles, en cambio, es *preservativa*. Es una opinión ésta que nos parece inconciliable con la S. Escritura, lo mismo que con la Tradición. Redimido, en sentido verdadero y propio, sólo es aquel que, o ha contraído ya la esclavitud del pecado y del demonio, o al menos, el *débito* de contraerlo: cosa que de ninguna manera puede decirse de los Ángeles. No pueden, pues, llamarse en modo alguno redimidos por Cristo. Verdad es que ellos —los Ángeles buenos— podían pecar (y muchos, de hecho, pecaron); y fueron *preservados* de pecar por la gracia de Cristo; pero también es verdad que *poder pecar* no es en realidad *deber pecar* (o sea, tener la *posibilidad* de contraer la culpa, no es lo mismo que tener el *débito* de contraer la culpa).

Después de haber visto cómo la Virgen SS. es verdadera Madre espiritual de los Ángeles, veamos ahora a la luz del Magisterio Eclesiástico, de la S. Escritura, de la Tradición y de la razón, cómo Ella es también verdadera Madre espiritual de los hombres, de manera que no puede tener en el cielo a Dios por padre el que no tiene en la tierra a María por madre.

ART. 2.—LA MADRE DE LOS HOMBRES

Además del mundo evangélico, la Virgen SS. es también Madre espiritual del mundo humano, de todos los hombres. Como para los Ángeles, así para los hombres, no hay nada más grato que dar el dulcísimo nombre de «madre» a la augusta Madre de Dios.

1. LA VOZ DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO [9].

El Magisterio eclesiástico extraordinario no ha definido todavía solemnemente el hecho de la maternidad espiritual y sobrenatural de María. Tenemos, sin embargo, la enseñanza clara e incontrovertible del Magisterio eclesiástico *ordinario*, menos solemne que el extraordinario, pero no por eso menos autorizado. Se trata, pues, de una verdad de fe, aunque no definida.

BENEDICTO XIV, en la célebre Bula *Gloriosae Dominae* (27 septiembre 1748), enseña: «La Iglesia Católica formada e instruída en la escuela del Es-

se aproxima al hombre y dista de Dios. Está, pues, ontológicamente en el medio, entre Dios y el hombre. 2.º) El *unió perfectamente* las dos partes, los dos extremos. 3.º) Fué destinado a ello por el Padre.

(9) Ha desarrollado ampliamente este argumento A. BAUMANN, en la obra *Maria Mater nostra spiritualis*. Eine Theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Aeusserung der Päpste von Tridentinum bis heute. Brixen, 1948. El autor recoge 228 documentos que pertenecen a 23 Sumos Pontífices.

píritu Santo, ha profesado siempre la máxima devoción filial a María, como a la más amorosa de las madres, recibida en herencia de los mismos labios de Jesús moribundo» (Cfr. *Bullarium Romanum*, Prati, 1846, t. II, p. 428, procm.).

Pío VIII, en la Bula *Praestantissimus* (30 marzo 1830): «Ella, en efecto, es nuestra Madre, Madre de piedad y de gracia, Madre de misericordia, a la cual nos confió Cristo mientras moría en la Cruz, para que como Él ante el Padre, así Ella intercediese por nosotros ante el Hijo» (l. c., t. IX, p. 106).

Gregorio XVI, en la Carta Apostólica *Praestantissimum*, repite las palabras de Pío VIII (*Acta Gregorii XVI*, t. I, Roma 1901, p. 137).

Pío IX, en la Encíclica *Quanta cura* (8 diciembre 1864) se complacía en declarar a María «Madre de Dios y Madre nuestra, la más amorosa de todas las madres».

León XIII, en sus inmortales Encíclicas marianas, ha repetido muchas veces, con delicadas variaciones, el suavísimo tema de la maternidad espiritual de María.

En la Encíclica *Octobri mense* (22 septiembre 1891), después de habernos recordado que María nos fué dada por Madre, en testamento, por el mismo Jesús, añade: «Siguiendo el ejemplo de los antiguos Padres y antepasados nuestros, recurramos a María SS. nuestra Señora; y a María, Madre de Jesús y nuestra, invoquemos y supliquemos concordes: muestra que eres Madre, y por tu intercesión reciba nuestras súplicas Aquel que quiso ser tu Hijo.»

En la Encíclica *Laetitiae sanctae* (8 septiembre 1892) exhorta a los fieles y a los Pastores a invocar a María, nuestra Madre: «No cesen nunca de invocarla, de suplicarla, en privado y en público, con alabanzas, plegarias, votos, como a Madre de Dios y nuestra, y de decirle: Muéstrate verdaderamente Madre.»

Lo mismo enseña en la Encíclica *Amantissimae voluntatis* (14 abril 1895), *Adiutricem populi* (5 septiembre 1895) y *Augustissimae Virginis* (12 septiembre 1897) (Cfr. Bittremieux, L., *Doctrina Mariana Leonis XIII*, Brugis 1928, p. 4 ss.).

San Pío X, en la Encíclica *Quamquam pluries:* «La Virgen SS., así como es Madre de Jesucristo, así es verdaderamente Madre de los cristianos, puesto que los ha regenerado en el Calvario, entre los supremos dolores del Redentor: y Jesucristo, a su vez, es como el primogénito de los cristianos que por adopción y redención son hermanos suyos».

Benedicto XV, en la Carta Apostólica *Inter sodalicia* (22 marzo 1918), escribía: «[La Dolorosa] constituida por Jesucristo Madre de todos los hombres, los recibió como confiados a Sí en un testamento de amor infinito, y cumple con benignidad materna el deber de defender su vida espiritual.»

En la oración de la Misa de «María SS. Mediadora de todas las gracias» se dice: «Oh Señor Jesucristo, nuestro Mediador ante el Padre, que os ha-

béis dignado constituir a la Beatísima Virgen, vuestra Madre, *también Madre nuestra*, y Mediadora ante Vos...»

Pío XI, en la Encíclica *Lux veritatis* (25 diciembre 1931), hace suyas las palabras de León XIII en la Encíclica *Octobri mense*; y en la Encíclica *Explorata res est* (2 febrero 1923) enseña que «la Virgen Dolorosa compartió con Cristo la obra de la Redención, y constituída Madre de los hombres, los abraza como hijos a Ella recomendados como con un testamento de divina caridad, y los protege amantísimamente». Lo mismo enseña en la Encíclica *Rerum Ecclesiae* (28 febrero 1926), en la Carta de promulgación del Año Santo (6 enero 1933), en la Carta al Rvdmo. P. Baldini, Prior general de los Siervos de María (16 julio 1933).

Pío XII, en la Encíclica *Mystici corporis Christi*, enseña que la Virgen quedó constituída Madre nuestra al ser hecha Madre de Cristo, «adornado ya en su seno virginal con la dignidad de Cabeza de toda la Iglesia, como fuente de toda la vida sobrenatural» [10]. Enseña, además, que ofrendándolo luego sobre el Calvario, donde Él se inmolaba como Cabeza de todo el género humano, completó María su maternidad espiritual de todos los miembros de Él con un nuevo título de dolor y de gloria [11].

2. La voz de la S. Escritura.

a) *En el Antiguo Testamento.*

La maternidad espiritual de María está expresada, ante todo, desde las primeras páginas de los libros sagrados, en el Protoevangelio (*Gén.* 3, 15): «Pongo enemistades entre tí (oh serpiente) y la mujer, entre tu linaje y el suyo: éste [el linaje de la mujer] te quebrantará la cabeza, y tú pondrás asechanzas a su calcañal.»

Suponiendo ya probado en otra parte el sentido mariológico del Protoevangelio —cosa por lo demás comúnmente admitida—, cabe preguntar: ¿Se puede deducir de él la maternidad espiritual de María?

Respondo distinguiendo: explícitamente, no; implícitamente, sí. Expli-

(10) "Ipsa fuit, quae Christum Dominum iam in virgíneo gremio suo Ecclesiae Capitis dignitate ornatum, mirando partu utpote ecclesiis omnis vitae fontem edidit" (*A. A. S.*, 43 [1951], 577 ss.).

(11) "Ipsa fuit, quae vel propriae, vel hereditariae labis expers, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium materníque amoris sui holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit; ita quidem ut quae corpore erat nostri Capitis Mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum, eius membrorum omnium mater" (*Ibid.*).

citamente, en efecto, sólo se habla allí de la «Madre del Redentor, de la Cabeza»; pero implícitamente se habla también de la «Madre de los redimidos, de los miembros», puesto que el *Redentor* es ininteligible sin los *redimidos;* y la *Cabeza* es ininteligible sin los *miembros* de los que es Cabeza.

La que es explícitamente Madre física del Redentor, de la Cabeza, es también implícitamente, por necesaria consecuencia, Madre espiritual de los redimidos, miembros espirituales de la Cabeza. Todo esto resulta claramente del análisis del texto del Génesis. Dos cosas resultan evidentes de este análisis: el carácter «materno» de la mujer de quien se habla y el carácter de universalidad propio de la «descendencia de la mujer».

Nótese, ante todo, el *carácter materno* de la mujer del Protoevangelio. Se deduce en las palabras: «y el linaje de ella», contrapuesto al linaje de la serpiente infernal (el demonio), con quien es puesta en absoluta enemistad: maternidad evidentemente en sentido propio, por parte de la mujer, y paternidad evidentemente en sentido metafórico (el demonio es puro espíritu) de parte de la serpiente infernal.

Nótese, en segundo lugar, el *carácter de universalidad* propio del «linaje» de la mujer. El contexto mismo del Protoevangelio «se desenvuelve en una atmósfera de universalidad» (RÁBANOS, l. c., p. 22); universalidad de tiempo, de lugar y de personas. Universal, en efecto, es la sentencia pronunciada por Dios, justo juez, tanto contra la serpiente tentadora («caminarás», etc.), como contra la mujer («parirás con dolor...», etc.), como contra Adán («comerás tu pan con el sudor de tu rostro...», etc.). Si pasamos del contexto al texto mismo del Protoevangelio, su universalidad se nos presenta no menos evidente. La «descendencia» de la mujer, en efecto, se contrapone a la «descendencia» de la serpiente infernal. Esto supuesto, es evidente que la descendencia (metafórica) de la serpiente tiene un carácter de verdadera universalidad (todos sus satélites, los demonios); lo mismo, por tanto, se puede y se debe decir de la descendencia de la mujer. Esta descendencia de la mujer no es sino el Redentor en cuanto tal, o sea, en relación a todos los redimidos (todos los hombres), la Cabeza con sus miembros, vital, orgánicamente unidos, el Cristo total, o sea, Cristo y los cristianos. Existe, en efecto, una íntima, inescindible unión entre el Redentor y los redimidos, la Cabeza y los miembros, Cristo y los cristianos. En virtud de la Encarnación redentora, Cristo ha sido constituido Cabeza de todos los hombres que había venido a redimir, a regenerar a la vida sobrenatural de la gracia, perdida por el pecado de nuestros progenitores. «Pienso —dice Cornelio a Lapide seguido por muchos otros exegetas— que por "descendencia de la mujer" debe entenderse aquí no sólo Cristo, sino también *todos sus seguidores de quienes Cristo es Cabeza*» *(In Gen. 3, 15;* ed. París 1881, t. I, p. 105).

Dado, pues, el carácter esencialmente materno de la mujer del Protoevan-

gelio (María) y el carácter de universalidad de su descendencia (Cristo y los cristianos), se debe lógicamente concluir la espiritual, universal maternidad de María. La mujer del *Protoevangelio* es esencialmente madre; pero el hijo de esa mujer es Cristo con los cristianos; luego la mujer del Protoevangelio es la Madre de Cristo y de los cristianos. En otros términos: si Cristo y los cristianos (el Cristo total) son verdaderos y propios hijos de María, se sigue que María es verdadera y propia Madre tanto de Cristo como de los cristianos, aunque de modo diverso: *físicamente* es Madre de Cristo; y *espiritualmente* es Madre de todos los cristianos, místicos miembros de Cristo. Al comunicar a Cristo la naturaleza humana (en la que estaban incluídos todos los hombres que Cristo había venido a redimir), María SS. comunicó a los hombres (incorporándolos a Cristo) la vida sobrenatural de la gracia divina, o sea, la participación de la divina naturaleza. En otros términos: al engendrar *físicamente* al Redentor, Cabeza de la humanidad, en cuanto tal, María SS. engendraba *espiritualmente* (a la vida sobrenatural de la gracia) a todos los redimidos, todos los miembros de la Cabeza que es Cristo, puesto que sólo por medio de nuestra unión a Cristo Cabeza (realizada por medio de María) quedan los hombres hechos partícipes de la naturaleza divina, de la vida de la gracia (Cfr. *Ephes.* 2, 5; *Colos.* 2, 13; II Cor. 5, 17). María SS., pues, de la misma manera que Madre física de Cristo, es también Madre espiritual de todos los cristianos.

Una espléndida confirmación de esta conclusión la podemos encontrar en la doctrina de S. Pablo. A la luz de la doctrina paulina, los dos puntos centrales y fundamentales de la argumentación que nos permite deducir la espiritual maternidad de María (o sea, el carácter «materno» de la mujer del Protoevangelio, y el carácter de «universalidad» del «linaje» de la «mujer»), reciben una espléndida confirmación.

La doctrina del Apóstol confirma, en primer lugar, el carácter «materno» de la «mujer» del Protoevangelio. Dice, en efecto, S. Pablo: «Envió Dios a su Hijo hecho de mujer» (*Gál.* 4, 4). Ese «Hijo» no es otro que Cristo, y esa «mujer» de la que Cristo está hecho no es otra que María. La expresión paulina «hecho de mujer» parece perfectamente paralela (con paralelismo sinónimo) a la expresión protoevangélica «linaje de la mujer». Así la entiende S. Ireneo, fundado en las palabras mismas de S. Pablo [12].

La doctrina del Apóstol, además, confirma plenamente el carácter de «universalidad» del «linaje» de la mujer. Se deduce así de tres pasajes (Cfr. RÁNANOS, l. c., pp. 27-31).

---

(12) "Et hoc est semen, de quo ait Apostolus in Epistola quae est ad Galatas: *Legem factorum posuit, donec veniret "semen", cui promissus est.* Manifestius autem adhuc in eadem ostendit Epistola, dicens sic.: *Cum autem venit plenitudo temporis* misit Deus Filium suum, factum de muliere" (*Adv. haer.*, 5, 21, 1; PG. 7, 1179).

El primer texto está tomado de la Carta a los *Gálatas* (3, 16. 26-29): «Las promesas fueron hechas a Abraham y a su linaje. No dice: y a sus linajes, como a muchos: sino como a uno: y a tu linaje, que es Cristo..., porque todos sois hijos de Dios por la fe en Jesucristo. Todos vosotros, los bautizados en Cristo, estáis revestidos de Cristo. No hay judío, ni griego, ni siervo, ni libre, no hay varón ni mujer. Porque *todos vosotros sois una sola cosa* en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, sois linaje de Abraham, herederos según la promesa». Contra los judíos orgullosos que exigían la circuncisión de los gentiles convertidos al cristianismo como medio para participar en las promesas de Dios a Abraham, Pablo enseña que tales «promesas» se refieren no tanto a los descendientes de Abraham según la carne, cuanto a los descendientes según el espíritu, o sea, a los cristianos. Nótese, sin embargo, que el Apóstol no dice *los cristianos*, sino *Cristo:* señal evidente de que *Cristo* en su mente está tomado no en sentido individual, sino colectivo, o sea, Cristo y los cristianos, sus místicos miembros. Por consiguiente, como el «linaje» en el que el Apóstol ve a «Cristo», tomado en sentido universal, significa Cristo y los cristianos, así el «linaje» de la «mujer» del Protoevangelio está tomado también en sentido universal, y significa Cristo y los cristianos.

Un segundo texto en confirmación del carácter de universalidad del «linaje» de la «mujer» lo encontramos en la Carta a los *Romanos* (5, 15.17). Dice: «Si por el delito de uno perecieron muchos, mucho más la gracia y el don de Dios se han derramado sobre muchos por la gracia de un solo hombre, que es Jesucristo... En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte, por uno solo, mucho más los que han recibido la abundancia de la gracia, del don y de la justicia, reinarán en la vida por sólo Jesucristo». Aquí, evidentemente, el Apóstol contrapone a Adán, cabeza del género humano caído por el pecado, y a Cristo, Cabeza del género humano rehabilitado por la gracia. Es, pues, evidente el carácter de «universalidad» propio de Cristo, «hecho de mujer», Hijo de María. Lo mismo se deduce de dos textos de la Carta a los *Efesios* (1, 10-22; 2, 14-16): «[Dios] había determinado recapitular, llegada la plenitud de los tiempos, todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra. Y puso todas las cosas bajo los pies de Él; y le constituyó Cabeza sobre toda la Iglesia... Porque Él es nuestra paz, Él, que de las dos cosas ha hecho una sola, destruyendo el muro intermedio de separación, las enemistades, por medio de su carne; abolicndo la ley de los mandatos con sus preceptos, para formar en Sí mismo de dos un solo hombre nuevo, haciendo paz, para reconciliar los dos en un solo cuerpo con Dios por medio de la Cruz, destruyendo en Sí mismo la enemistad». Es evidente que la recapitulación de todas las cosas en Cristo, Cabeza de todas, es indicio de un carácter de «universalidad».

Un tercer texto en confirmación de este mismo carácter de «universalidad»

de la «descendencia de la mujer» se encuentra en la primera Carta a los *Corintios* (15, 21-22): «Porque por un hombre la muerte, y por un hombre la resurrección de la muerte. Y como en Adán todos murieron, así en Cristo todos serán vivificados». También este texto supone la «capitalidad» o carácter de «universalidad» de Cristo, en oposición a la «capitalidad» o carácter de «universalidad» de Adán, al cual es contrapuesto Cristo. Puesto que «todos» murieron en Adán, es necesario que «todos» estén incluídos, concentrados, recapitulados en él, formando con él una sola persona moral. De la misma manera: puesto que «todos» resucitan en Cristo, es necesario que «todos» estemos incluídos, concentrados, recapitulados en Él, formando con Él una sola persona moral, de la que Él es Cabeza y todos los demás son miembros (Cfr. Boyer, en «Revista de Teología», 6 [1946], 172). Aquí también es evidente el carácter de «universalidad» de Cristo, «linaje» de la mujer (María).

Si el «linaje» de la «mujer» —según S. Pablo— es Cristo Cabeza con sus miembros, y si entre la cabeza y los miembros hay una unión vital, orgánica, es fácil concluir cómo María SS., Madre (físicamente) de la Cabeza (Cristo), debe ser también Madre (espiritualmente) de sus miembros.

Tanto más que S. Pablo llama a los hombres «hermanos» de Cristo: «primogénito entre muchos hermanos» *(Rom.* 8, 28). Tanto Cristo, pues, como los cristianos (que son por la gracia otros Cristos) deben ser hijos de una misma Madre, María. El mismo S. Pablo, finalmente, dice que el Hijo de Dios se ha «hecho hijo de mujer... para que [causa final] nosotros recibiésemos la filiación adoptiva» *(Gál.*, 4, 4-5), que no es más que una participación de la filiación natural del Hijo de Dios, Jesús. Contribuyendo, pues, María SS. a que el Hijo de Dios quedase hecho Hijo del hombre —el hombre por antonomasia, representante de toda la humanidad inclnída en Él—, contribuyó también a hacer que los hijos del hombre quedasen constituídos hijos de Dios. San Pablo, pues, confirma maravillosamente la doctrina de la maternidad espiritual de María SS. contenida en el Protoevangelio.

b) *En el Nuevo Testamento* [13].

Es digno de particular atención el testimonio que da S. Juan de la universal y espiritual maternidad de María. *Alude* a esta maternidad espiritual en el prólogo de su Evangelio; nos refiere su *proclamación* en el capítulo 19 del mismo; y la *confirma* espléndidamente en el capítulo 12 del Apocalipsis. Veamos en particular estos tres pasajes neotestamentarios.

---

(13) Bibliografía: Rámanos R., C. M. F., *La maternidad espiritual de María en el Protoevangelio y San Juan*, en "Est. Mar." 7 [1948], 15-50.—Rivera *A., C. M. F., La maternidad espiritual de María en S. Lucas I, 26-38 y en el Apocalipsis XII*, en "Est. Mar.", 7 [1948], 51-90.—Eric May, O. F. M., Cap., *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity*, en "Mariam Studies", 3 [1952], 111-141.

1) *La alusión contenida en el prólogo del cuarto Evangelio.*

Recientemente, Le Frois ha visto una afirmación de la espiritual maternidad de María SS. en el prólogo del Evangelio de S. Juan: «A todos los que le recibieron, dióles potestad de ser hechos hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre: que no por la sangre, ni por voluntad de la carne, ni por voluntad de varón, sino de Dios han nacido» (v. 12-13) (Le Frois, R. J., *The spiritual motherhood of Mary in Ioan. I, 13*, en «Catholic Biblical Quarterly», 13 [1951], 422-431; 14 [1952], 116-124). Algunos críticos modernos leen este versículo *en singular;* y los Padres antiguos y no pocos críticos modernos lo aplican todo entero a la concepción original de Cristo: «que cree en su nombre, que no por la sangre, etc., sino de Dios ha nacido». A esta sentencia se acerca Le Frois en virtud del texto y del contexto, de la crítica interna y de la externa. De aquel *singular*, sin embargo («nacido de Dios»), depende *el plural*, o sea, la regeneración de la humanidad, puesto que ésta tiene una íntima relación con la maternidad virginal de María respecto a Cristo, ya que Él es el prototipo de los hijos de Dios *(Rom.* 8, 29). Probablemente, pues, S. Juan, en el prólogo (1, 13), pensó en la Virgen SS.

Esto se puede confirmar también con otros pasajes del Evangelio de S. Juan, como el cap. III, v. 3-5, en donde se habla en sentido literal del Bautismo: «Respondió Jesús [a Nicodemus] y le dijo: En verdad, en verdad te digo, todo el que no renace de nuevo no puede ver el reino de Dios. Nicodemus le dijo: ¿Cómo puede un hombre renacer siendo viejo? ¿Acaso puede volver a entrar en el seno de su madre y renacer? Jesús le respondió: En verdad, en verdad te digo, quien no renazca por medio del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios». En la S. Escritura —observa Le Frois— el simbolismo del agua suele significar la regeneración espiritual, y por eso es escogido con razón para expresar el nacimiento espiritual por medio del Bautismo. Lo confirma una cierta tradición de los Padres que refieren este texto al de Gén. 1,3: «Spiritus autem Domini ferebatur super aquas» Más aún, los SS. Padres, comparando las aguas del Bautismo al seno materno, hablan a veces del seno materno de María SS. como del lugar de la espiritual regeneración de los fieles [14]. El Bautismo, según estos Padres, es un nacimiento espiritual del que es prototipo el nacimiento de Cristo, procedente de la Virgen y del Espíritu Santo. Esto supuesto, cabe preguntar: ¿Pensó acaso S. Juan e intentó incluir de alguna manera este sentido (la relación a la Virgen) cuando escribió las citadas palabras? Le Frois no duda en responder afirmativamente,

(14) Así, S. León Magno: "Para todo hombre que renace [a la vida sobrenatural de la gracia], el agua del Bautismo es como seno virginal, puesto que el mismo Espíritu que llenó la fuente [bautismal] es el que llenó a la Virgen, para que el pecado expiado allí por la sagrada concepción, quede aquí perdonado por la ablución) (*Serm.* 24, 3: PL. 3, 205).

apelando a la doctrina y a las palabras de algunos Padres, como S. Ireneo («Regeneratio ex Virgine per fidem»; «pura vulva quae regenerat homines in Deum»), S. Hipólito («Nova nativitas ex Spiritu Sancto et Virgine»), etc. Aduce, además, como confirmación la doctrina tan grata a los antiguos Padres, sobre la relación que media entre María y la Iglesia, imagen de María SS., pues, como Ministro del Espíritu Santo, conduce a las aguas del Bautismo a aquellos que ha concebido antes como miembros de Cristo, por virtud de Dios.

2) *La promulgación de la maternidad espiritual.*

BIBLIOGRAFÍA

BONINCONTRO E., *La maternità spirituale di Maria e il testo di S. Giovanni*, en "Palestra del Clero", 12 [1933], 321 ss.—BOVER J. M., *Maternidad de María expresada por el Redentor en la Cruz*, en "Est. Bibl.", 2 [1942], 627 ss.—Id., "*Mulier ecce filius tuus*", *Spiritualis et universalis Maternitas ex verbis Christi morientis demonstrata*, en "Verbum Dom. 4 [1924], 225 ss.—Id., "*Mujer, he ahí a tu Hijo*": *Maternidad de María para todos los hombres según S. Juan XIX*, 26-27, en "Est. Ecl.", 1 [1922], 5 ss.—GÄCHTER P., *Die Geistige Mutterschaft Mariae — ein Beitrag — zur Erklärung von Io, XIX*, 26-27, en "Zeit. f. kath. Theol.", 47 [1923], 391 ss.—GALLUS T., "*Mulier, ecce filius tuus*", Io. XIX, 26-27, en "Verbum Dom.", 4 [1944] 289 ss.—HILARIO DE S. ACATA, *Beatissimae Virginis Maternitas universalis gratiae in verbis Iesu morientis "Ecce filius tuus... ecce mater tua"*, en "Tersianum", a. 1933, pp. 106 ss.; pp. 194 ss.—LARIDÓN I., "*Ecce filius tuus, ecce mater tua*", en "Coll. Brug", 46 [1950], 177 ss.; 205 ss.—LEAL I., *B. Virgo omnium spiritualis mater ex Io XIX*, 26-27, en "Verbum Dom.", 27 [1949], 65 ss.—LEGRAND E., *De theologica certitudine Maternitatis B. Virginis quoad fidelis iuxta Christi verba: "Mulier, ecce filius tuus"*, Venecia, 1899.—PEINADOR M., *María mater Iesu in scriptis Ioanneis*, en "Ephem. Mar.", 2 [1952], 85-101.—RÁMANOS R., *Maternidad Espiritual de María en el Protoevangelio y S. Juan*, en "Est. Mar.", 7 [1948], 15 ss.—VISMARA E., *Il Testamento del Signore e i titoli della maternità di Maria SS. verso gli uomini*, en "Salesianum", 7 [1945], 7 ss.; 97 ss.; 8 [1946], 284 ss.

El argumento escriturístico que más que otro cualquiera suele aducirse para probar la maternidad espiritual de María, se deduce de las palabras de Cristo moribundo: «Habiendo visto Jesús a su Madre y al discípulo a quien amaba, dijo a su Madre: Mujer, he ahí a tu hijo; y al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la tomó consigo» (*Jn.* 19, 26-27).

Ante este pasaje, teólogos y exegetas se han preguntado: con estas palabras ¿ha querido acaso el Redentor indicar en María a la Madre espiritual de la humanidad regenerada...? Los exegetas, por regla general [15], y algún que

(15) Así, CORLUY (*Comm. in Evang. Ioan.*, Grand. 1889, p. 511), KNABENBAUER (*Comm. in quatuor Ev.—Evang. sec. Ioann.*, París, 1905, p. 558), LAGRANGE (*Evangile selon Jean*, París, 1925, p. 494), BRASSAC (*Manuel Biblique*, t. II, Nouveau Test., par Brassac. París, 1910, p. 520), TILLMANN F. (*Das johannes evangelium*, Bonn, 1931, pp. 324 s.), FILLION (*La Sainte Bible*, t. VII, ed. IX. París, 1930, p. 502, PRAT (*Jésus Christ*, t. II, ed. X, París, 1933, p. 400), MURILLO L. (*San Juan*, Barcelona, 1918, página 591, nota 1), RICCIOTTI (*Vita di Gesù Cristo*, Milán, 1941, pp. 739 ss.), CROPPENS (*Mariologia Biblica*, p. 202).

otro teólogo [16], no ven en dicho texto interpretado materialmente sino una recomendación de María SS. a los cuidados de S. Juan. Sólo en sentido *acomodaticio* pueden aplicarse dichas palabras a la maternidad espiritual de María.

Según los teólogos, por el contrario, en dicho texto se expresa la espiritual y universal maternidad de María. Se trata, pues, de un verdadero sentido escriturístico, no acomodaticio, con el que se puede probar, a base de la S. Escritura, la espiritual maternidad de María. Y en esto existe pleno acuerdo. Este acuerdo desaparece cuando los teólogos pasan a determinar en qué sentido escriturístico, si literal o típico, se deben interpretar las citadas palabras. Unos se declaran por el sentido literal [17]; otros, por el típico [18].

Considerados y pesados todos los argumentos, tanto en favor como en contra, nos parece que la maternidad universal y espiritual de María está expresada en sentido *escriturístico* en el citado texto. Única intérprete autorizada de la S. Escritura es, en efecto, la Iglesia con su Magisterio, no sólo extraordinario, sino también y sobre todo, ordinario. A la luz de este Magisterio debe proceder no sólo el teólogo, sino también el exegeta, al interpretar el sentido de un texto de la S. Escritura. Ahora bien, el Magisterio eclesiástico ordinario —con el que ni los exegetas ni el P. Lennerz han tenido cuenta en la interpretación de nuestro texto—, en muchos y solemnes documentos, ha interpretado en sentido escriturístico el célebre texto de S. Juan. Baste recordar los textos de Benedicto XIV, Pío VIII, Gregorio XVI, León XIII (en cuatro Encíclicas y en la Oración «pro Anglis fratribus» [19]), de Benedicto XV, de Pío XI (en varios documentos, entre ellos cuatro Encíclicas) y de Pío XII (en varios documentos). Digna de especial mención es la palabra de León XIII en la Encíclica *Adiutricem populi:* «En Juan, pues, según ha entendido siempre la Igle-

(16) Así, el P. Lennerz, *De B. Virgine*, Roma, 1939, p. 127.

(17) Así, Lecnani (*Op. cit.*, p. 27), P. Hilario de S. Agata (l. c., pp. 106 ss.), Leal (art. cit., pp. 65 ss.), Willam (*Vita di Maria, Brescia, Morcelliana*, 1937, pp. 312-316), etc., Van Steenkiste (*In Ev. Matth.*, t. II, ed. 2, Brugis, 1903, p. 586), Vosté (*Studia Ioannea*, Roma, 1930, pp. 267 ss.), sostienen que la maternidad espiritual de María SS., en el citado texto, está entendida en sentido consiguiente, mientras que el P. Alameda (*La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia*, Barcelona, 1939, p. 149), el P. Vismara, (l. c., p. 298), el P. Rábanos (l. c., p. 45), Lamadrid (l. c., pp. 177 ss.; 205 ss.), reivindican un sentido "plenior".

(18) Así, Nicolás A. (*La Vergine Maria secondo il Vangelo*, Torino, 1932, p. 402), Ludovico de Castelplanio (*Maria nel consiglio dell'Eterno*, t. II, Nápoles, 1872, p. 520), el Card. Lépicier (*Tractatus de B. Virgine*, Roma, 1926, p. 549), Campana (*Maria nel dogma*, ed. VI, Torino, 1945, p. 252), el P. Gours (*De definibilitate Mediationis universalis*, Bruselas, 1904, p. 23), el P. Boyer (en los lugares citados), el P. Lebon (*La Médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges, 1933, p. 91), el P. Ceuppens (*Mariologiae Compendium*, ed. II, Hérverlé-Louvain, 1947, p. 251), Alastruey (*Mariología*, t. II, Valladolid, 1944, p. 290), García Garcés (*Mater Corredemptrix*, Torino, 1940, p. 44), Callus (in *Verbum Dom.*, 1941, pp. 289-297), Simón-Prado (*Praelectiones Bibliicae*, Nov. Test., t. I, Torino, 1944, p. 954).

(19) Ceuppens (l. c., p. 203) se limita a citar un solo texto (el de la Encíclica *Adiutricem populi* de León XIII), al cual además atribuye un sentido *acomodaticio*.

sia, designó Cristo al género humano, principalmente a los que se han adherido a Él por la fe» [20]. Para que cada aserción pueda calificarse de verdadera, es necesario admitir que la maternidad espiritual de María SS. está contenida por lo menos *implícitamente* en dicho texto. Los últimos Sumos Pontífices, pues, no han hecho más que explicitar ese sentido, afirmando repetidamente que el Redentor, con sus palabras, quería dar a María SS. por Madre de toda la humanidad o proclamarla tal. Sí, además, a los repetidos testimonios de los Supremos Pastores de la Iglesia se añaden los múltiples testimonios de los Obispos (en varias Cartas Pastorales o en otros documentos), los múltiples testimonios de la Liturgia, de los diversos catecismos en uso entre los fieles [21], etcétera, es fácil concluir que el texto de S. Juan, de que tratamos, en virtud del Magisterio Eclesiástico ordinario debe tomarse en sentido *escriturístico*, y no en sentido puramente *acomodaticio*.

No faltan, además, a través de los siglos, huellas de esa interpretación. Parece, en efecto, que se encuentra por primera vez en Oriente, en Orígenes, y en Occidente, en S. Ambrosio, como diremos más adelante. Se encuentra, ciertamente, esa interpretación en Jorge de Nicomedia (en el s. IX), en Eadmero (s. XI), en Ruperto de Deutz, Geroquio y Felipe de Harveng (s. XII); en Dionisio el Cartujo y en S. Bernardino de Sena (s. XV); en S. Lorenzo Justiniano, Sto. Tomás de Villanueva, Salmerón, Toledo, el Bto. Orozco (Cfr. HERRÁN I., *La Maternidad espiritual de María en la doctrina del Bto. Orozco*, en «Est. Mar.», 7 [1948], 469), en S. Pedro Canisio (s. XVI), S. Francisco de Sales, Sylveira, Natal Alejandro, S. Alfonso (s. XVIII), etc., etc., como veremos más adelante siglo por siglo.

El P. Terrien afirma que los defensores de la promulgación por Jesucristo Crucificado de la maternidad espiritual, son legión (o. c., p. 250). Los que él ha podido comprobar personalmente pasan del centenar (Pontífices, exegetas, teólogos, ascetas, liturgistas, catequistas, etc.). La lista podría ser duplicada y aun triplicada.

Por lo demás, la misma interpretación *material* dada por los exegetas al texto de S. Juan no excluye en modo alguno la interpretación espiritual. Ambas interpretaciones pueden conciliarse y completarse muy bien si se admite que la filiación *adoptiva* de Juan respecto a la Virgen no era más que un símbolo de la maternidad *espiritual* de María respecto a Él y a todos aquellos que él representaba, o sea, todos los hijos espirituales de María SS. No se trata, pues, de escoger entre una u otra interpretación, sino de preferir sencillamente la que salva por completo a las dos.

Observa por fin justamente, el P. Peinador, que Jesús, en todos los otros

(20) "In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, in primis qui sibi ex fide adhaeserunt" (A. S. S., 38 [1895-1896], 130).

(21) Cfr. la documentación de nuestra *Mariología* (t. II).

episodios de la vida en que entra su SS. Madre, tomaba ocasión del elemento natural, humano (nunca negado), para elevar la mente de los oyentes al elemento sobrenatural, superior. Si siguió constantemente esta norma en todos los demás episodios de su vida, ¿la habría abandonado en el momento más solemne de ella, quedándose en el orden puramente humano, ético, como sería el de una recomendación temporal de su Madre a S. Juan? (l. c., pp. 97-101).

Al argumento de autoridad puede también añadirse el argumento tomado *de las palabras mismas* de que Jesús se sirvió, palabras que excluyen, parece, el sentido acomodaticio. En efecto, ambas enunciaciones: «He aquí a tu Hijo... He aquí a tu Madre» son *correlativas*, es decir expresan la relación de *maternidad* (por parte de la Virgen) y de *filiación* (por parte de S. Juan). Este es el sentido *obvio* de las palabras de Cristo, y no hay ninguna razón para apartarse de él. Hay, en cambio, una razón bastante fuerte para excluir una simple recomendación de orden temporal. Para expresar, en efecto, una recomendación de ese género, habría bastado la segunda enunciación («He aquí a tu Madre»). ¿Para qué habría añadido Cristo las otras palabras: «He aquí a tu hijo», de las que no se puede deducir —por lo menos en sentido obvio— una recomendación de orden puramente temporal? Tanto más que Juan tenía todavía su propia madre, que estaba allí presente. Muy otra debió ser, pues, la intención de Cristo. Se debía tratar, evidentemente, de una filiación *espiritual* correlativa a la *espiritual* maternidad de María.

Pero se objeta: de las palabras subsiguientes del Evangelista («Et ex illa hora accepit eam discipulus in suas») se deduce claramente que aquellas palabras fueron entendidas por el discípulo predilecto en el sentido de una recomendación de orden puramente temporal. Esta objeción —respondemos— no tiene valor. Con aquellas palabras no pretende S. Juan determinar el *sentido* propio de las palabras de Cristo sino más bien expresar el *efecto inmediato* que aquellas palabras excitaron en su ánimo. Pero aun *dato et non concesso* que S. Juan hubiera entendido en tal sentido las palabras de Cristo moribundo, no se sigue de ahí que esas palabras deban ser entendidas necesariamente en ese sentido. No es necesario que el hagiógrafo comprenda el sentido pleno de las palabras pretendido por aquel que habla, como enseña el Angélico (II-II, q. 171, a. 50; *Quodlibet*, c. VII, a. 14, ad. 3). Por consiguiente, aunque S. Juan hubiese entendido esas palabras en sentido tan restringido, no se seguiría en modo alguno que deban entenderse así. Tanto más que tal sentido tan material y restringido discordaría mucho de la mente de Cristo en el momento culminante de su Obra mesiánica, tan eminentemente sobrenatural.

Lógicamente, pues, otros varios intérpretes descartan el sentido acomodaticio y admiten un sentido verdaderamente *escriturístico*. Sin embargo, cuando se aprestan a determinar en *qué* sentido *escriturístico* deben interpretarse las

citadas palabras, se dividen en dos grupos: unos militan por el sentido *típico*; otros, por el *literal*.

Militan por el sentido típico, entre los antiguos, S. Lorenzo Justiniano y San Bernardino de Sena. Entre los modernos, el P. Ventura, el Card. Lépicier, Visnara, Van Combrugghe, Bittremieux, etc. Según éstos, S. Juan, dado como hijo a María de un modo puramente *humano y temporal*, habría sido tipo de la adopción espiritual de todos los fieles.

Esta interpretación nos parece insostenible por la simplicísima razón de que en el texto no se verifican, ni pueden en modo alguno verificarse, las condiciones del sentido típico. Para que una persona o una cosa pueda llamarse *tipo* (en sentido escriturístico) de otra, se requieren dos condiciones: *a*) la *revelación*, para que conste que tal persona ha sido elevada por Dios a la categoría de tipo; *b*) que ese tipo sea como la sombra de la realidad, y no la realidad misma, y consiguientemente, que sea distinto del antitipo (o sea, de la persona o cosa prefigurada) y de orden inferior a él. Ahora bien, estas dos condiciones no se verifican de ninguna manera en nuestro caso.

De la revelación, en efecto (S. Escritura y Tradición), no aparece en modo alguno que S. Juan haya sido elevado a tipo de todos los fieles. Podría quizá invocarse —y de hecho, lo ha invocado alguno— el Magisterio Eclesiástico ordinario. Pero la manera misma como el Magisterio se expresa, es del todo desfavorable, si bien se observa, al sentido típico. Las diversas fórmulas usadas por el Magisterio Eclesiástico se reducen a decir esto: Cristo moribundo, mientras profería esas palabras, veía representada en el *discípulo* amado toda la humanidad, a la cual daba a María como Madre; y así Él promulgaba la maternidad espiritual de María, precisamente cuando llegaba a su dolorosa realización. Ahora bien, esta fórmula —como es evidente— no contiene de ninguna manera la noción del sentido típico, puesto que tal promulgación —según las expresiones del Magisterio— se hacen con las *palabras* de Cristo moribundo, y no con la *cosa significada* por las palabras, como exige la noción misma de tipo. De ninguna manera, pues, consta por la revelación que S. Juan haya sido elevado por voluntad divina a ser tipo, o sea, a designar con su adopción puramente humana y temporal la adopción espiritual de todos los hombres. No se verifica, pues, en S. Juan la primera condición requerida para que haya un tipo.

Y mucho menos se verifica la segunda. Juan mismo, en efecto, fué adoptado espiritualmente como hijo de María, y de un modo evidente, como todos conceden; y por tanto, no puede ser figura, sombra de la adopción espiritual de la humanidad; ni fué distinto del antitipo (o sea, de la humanidad misma) ni anterior a él y de orden más imperfecto, puesto que él mismo fué un *individuo* de la humanidad espiritualmente adoptada, por lo que habría sido figura de sí mismo, tipo y antitipo, simultáneamente, sombra y realidad.

No, pues, en sentido *escriturístico*, sino sólo en sentido *vulgar*, fué S. Juan como el *tipo;* mejor, el exponente, de nuestra espiritual adopción, en cuanto que se trata de un individuo *eminente* en una cualidad común (en nuestro caso, la *filiación espiritual* común a todos los hombres), y en este sentido —evidentemente, *praeter intentionem*— toman, como se deduce del modo mismo como proceden en sus argumentos, la palabra *tipo* y *sentido típico* todos aquellos que lo defiende (Bittremieux, Van Combrugghe, etc.). Ellos, en efecto —si bien se observa—, arguyen de las *palabras* mismas de Cristo.

Con razón, pues, las palabras de Cristo moribundo se toman en sentido *literal*, directo o por lo menos indirecto. Autoriza esa acepción el mismo Magisterio ordinario de la Iglesia, que nos enseña que en Juan designaba Cristo todo el género humano, y en la persona de Juan —prototipo de los hijos de María— todos los hombres quedaban confiados a la Virgen como hijos, en el momento mismo en que su dolorosísima cooperación realizaba la espiritual regeneración de la humanidad a la vida sobrenatural de la gracia.

Autorizan además esa interpretación el *substratum material*, las *circunstancias* de lugar y de tiempo y las *palabras mismas* del hagiógrafo.

El *substratum material* ante todo. Habría sido una inconveniencia que Aquel que era el Salvador universal, al expresar desde la Cruz su última voluntad, se hubiese mostrado solícito solamente de las personas privadas de María y de Juan. La conveniencia, en efecto, exigía que el Redentor de todos en el acto mismo de su sacrificio, volviese sus atenciones y solicitudes a todos los hombres, recomendándolos todos a los cuidados maternos de Aquella que en aquel mismo momento, en medio de los más atroces dolores del Espíritu, quedaba constituída su Madre espiritual. Con razón, pues, vemos representados en S. Juan a todos los fieles.

Exigen también esa interpretación las *circunstancias* mismas de tiempo y de lugar en las que sucedió el hecho. *Circunstancias de tiempo:* los últimos instantes de la vida mortal del Redentor de todos. *Circunstancias de lugar:* el altar del mundo, el Calvario, lugar público, donde estaban presentes muchos testigos. Si se hubiese tratado solamente de S. Juan y de María, esa recomendación hubiera debido tener lugar en otro tiempo y en otro sitio. En otro tiempo, o sea, antes de la Pasión y Muerte de Cristo, puesto que especialmente durante aquel tiempo habría tenido necesidad la Virgen SS. de alguien que le hubiese servido de Hijo, y S. Juan habría tenido necesidad de una particular asistencia materna para mantenerse fuerte y no vacilar en la fe. En otro sitio, o sea, en la intimidad de las paredes domésticas, hubiera debido hacerse semejante recomendación de índole doméstica; no en un lugar tan público, ante tantos ojos y oídos profanos.

Exigen finalmente esa interpretación las *palabras mismas* de que se sirvió Jesús. Llama, en efecto, a María no con el nombre de Madre, sino con el nom-

bre de *mujer*, la «mujer» por antonomasia, predicha por el Génesis, la nueva Eva, o sea, la Madre de todos los que tienen la vida de la gracia. El mismo Evangelista se designa a sí mismo con el nombre genérico de *discípulo*, el discípulo predilecto de Jesús, como para dar a entender que él era en aquel momento el representante de todos los seguidores de Cristo, regenerados por Él y también por María [22]. «Es, pues, todo el pueblo nuevo —concluye justamente Bossuet— y toda la sociedad de la Iglesia la que Jesús encomienda a la Virgen en la persona de su amado discípulo; y en virtud de esta divina palabra, se convierte Ella no sólo en Madre de S. Juan, sino también de todos los fieles».

3) *La confirmación de la maternidad espiritual de María SS. en el capítulo XII del Apocalipsis.*

El capítulo XII del Apocalipsis —según la generalidad de los intérpretes— es como el centro, el corazón, «la clave del Apocalipsis» (Cfr. ALLO E. B., O. P., *Saint Jéan-L'Apocalisse*, ed. 3, París, 1933, introd.), o sea, el medio para abrir la puerta que guarda su arcano significado. El cuadro que se nos presenta en el capítulo XII es de una singular plasticidad. En la última parte del capítulo XI, después del sonido de la séptima trompeta, se anuncia la instauración del reino «de nuestro Dios y de su Cristo». En el capítulo XII S. Juan habla de la «gran señal» contemplada por él en el cielo: «una mujer revestida del sol, con la luna bajos sus pies, coronada de doce estrellas» (que pueden indicar los doce patriarcas, o las doce tribus de Israel, o los doce Apóstoles de Cristo). Esta «mujer» daba gritos por los dolores del parto: un «dragón» fuerte y coronado está delante de la «mujer» para devorar al hijo que iba a nacer. La mujer da a luz al «hijo varón» que «había de regir a todas las gentes» Éste (el hijo) es transportado y «elevado hasta Dios y su trono»; y también la mujer es liberada del poder del dragón. Se describe después la lucha entre el dragón con sus ángeles y el Arcángel Miguel con sus seguidores; vencido y precipitado en tierra el dragón, que es «el diablo o Satanás», se proclama instaurado «el reino de Dios y de Cristo» (12, 10). Entre tanto, el dragón persigue a la mujer, pero no pudiendo nada contra ella, se lanza a la guerra «contra el resto de su descendencia», o sea, contra «los que guardan los mandatos de Dios y dan testimonio de Jesús» (v. 17).

Tenemos aquí tres protagonistas: la Mujer misteriosa, el Hijo varón y el Dragón. ¿Quiénes son? El Dragón es —como dice el mismo texto— «la serpiente antigua, que se llama diablo o Satanás» (v. 9). El Hijo varón es, evidentemente, el Mesías Redentor, el Cordero que ha vencido al Dragón con su san-

(22) Nótese la expresión "el discípulo amado", como para subrayar en Juan la que es nota *característica* de los cristianos: de los miembros vivos del místico cuerpo de Cristo: el amor: "en esto conocerán que sois mis discípulos" (*Jn.*, 14, 15-20, 23; I *Jn.*, 2, 5).

gre, cuyo reino ha quedado establecido con la derrota del Dragón. Esto se deduce de tres indicios contenidos en el texto: *a*) la cita mesiánica del Salmo 2, 9: «que ha de regir a las gentes con vara de hierro»; *b*) las palabras: «fué transportado a Dios y a su trono»; *c*) aquel Hijo varón es el único que puede contraponerse en todo el texto al «resto de la descendencia de la mujer», del v. 17, puesto que también Él es «descendencia de la Mujer», o sea, Hijo de María. La Mujer, pues, no puede ser otra que María, considerada en el doble aspecto de su maternidad: físico, respecto al Redentor (Madre de Cristo) y místico respecto a los redimidos (Madre de los cristianos, miembros místicos de Cristo, que son la Iglesia, hija espiritual de María). En efecto, si el Hijo varón de quien se habla es el Mesías, la Mujer del capítulo XII del Apocalipsis es evidentemente la Madre del Mesías, es decir, María. Además, la «gran señal» del Apocalipsis parece una alusión evidente a la «señal» de la Virgen Madre del Mesías (Isaías, 7, 14). Parece también evidente, por fin, la alusión en el pasaje del capítulo XII del Apocalipsis, al Protoevangelio (*Gén.* 3, 15); los tres protagonistas en ambos pasajes son los mismos: la Mujer, su descendencia y la serpiente infernal. Ahora bien, si la Mujer del Protoevangelio es María, la Mujer del Apocalipsis no puede ser otra que María. No se excluye con ello a la Iglesia, comprendida en el capítulo XII del Apocalipsis, como hija espiritual de María («el resto de la descendencia de Ella»): contra Ella lucha el Dragón o Satanás. La Iglesia, pues, está indicada, pero sólo de un modo indirecto. La Mujer allí indicada no es más que María, Madre de Cristo y de los cristianos, místicos miembros de Cristo, al dar a luz a éstos se nos presenta víctima de los «dolores del parto». Esta interpretación, que se encuentra ya —como veremos— en algunos antiguos exegetas, aparece también con mucha frecuencia entre los modernos, y está autorizada por la Encíclica *Ad diem illum*, de S. Pío X: «Vió, pues, Juan a la SS. Madre de Dios ya en la eterna bienaventuranza, y sin embargo, sujeta a un parto misterioso. ¿Cuál? El nuestro, indudablemente; nosotros, detenidos todavía en el destierro, no hemos nacido aún al perfecto amor de Dios y a la eterna felicidad». «En el último de los libros inspirados —observa justamente el P. Rivera— en el Apocalipsis, se representa como dramatizada la lucha predicha por Dios en el Paraíso entre la mujer y su descendencia, y la serpiente y la suya, en su triple fase: primero y principalmente, con el Hijo de la Mujer; luego, contra la Mujer misma, y, finalmente, contra el "resto de la su descendencia", contra los *hijos de la Mujer*, contra la humanidad redimida» (Cfr. «Est. Mar.», 7 [1948], 90). Tenemos, pues, en el capítulo XII del Apocalipsis, una luminosa confirmación de la espiritual, universal maternidad de María. El Apocalipsis —el último libro inspirado— es como el eco del Génesis —el primer libro inspirado—. Tanto uno como otro giran sobre la «Mujer» misteriosa, Madre de Cristo y de los cristianos, sobre María SS., la Madre universal.

3. La voz de la Tradición.

BIBLIOGRAFÍA

Bover J. M., *La maternidad espiritual de María en los Padres Griegos*, en "Est. Mar.", 7 [1948], 91-104.—Garreta I., *La maternidad espiritual de María en los Padres Latinos*, en "Est. Mar.", 7 [1948], 105-120.—Geenen G., O. P., *Marie notre Mère*, en "Marianum", 10 [1948], 338-352.—O'Connor W., *The spiritual maternity of our Lady in Tradition*, en "Marian Studies", 3 [1952], 142-173.

Son estudios que todavía están muy lejos de poder llamarse completos. Nos hemos esforzado en completarlos en cuanto nos ha sido posible.

Se puede afirmar sin ambages que en todos los siglos de la era cristiana la Virgen SS., verdadera Madre física, natural, de Cristo, ha sido también reconocida como verdadera Madre espiritual, sobrenatural, de los cristianos, miembros de Cristo. Este cántico melodioso en el que se oyen vibrar todas las cuerdas más delicadas del corazón, entonado desde la cuna del Cristianismo, no sólo no se ha extinguido nunca, ni se ha atenuado, sino que se ha ido intensificando cada vez más en el transcurso de los siglos.

Podemos dividir el largo camino de los siglos en cuatro grandes períodos, a saber: *a*) Edad Patrística (ss. I-IX); *b*) Edad Media (ss. IX-XVI); *c*) Edad Moderna (ss. XVI-XIX); *d*) Edad Contemporánea (ss. XIX-XX).

a) *Edad Patrística* (ss. I-IX)

En el siglo I encontramos como en germen la espiritual maternidad de María SS. en S. Ignacio Mártir, el primero entre los escritores marianos no inspirados. Según este antiquísimo y autorizadísimo testigo de la tradición cristiana, la *economía* de la salvación (o sea, el decreto de la Providencia de Dios para salvar a los hombres) comprende que la Madre del Salvador sea una Madre Virgen (Cfr. *Ad Eph.*, XVIII, 2; PG. 1, 226-248). Con el término *economía* expresa S. Pablo el plan divino de la Redención y de la incorporación de los hombres a Cristo Jesús (*Eph.* 1, 7-10; 3, 2-9). S. Ignacio hace eco a S. Pablo, evidentemente.

En el siglo II encontramos a S. Ireneo, que puede llamarse el primero de los Padres, que habla con discreta claridad de la maternidad espiritual de María SS. Esta lumbrera de la Iglesia oriental y occidental ha fijado —según el P. Bover (l. c.)— su pensamiento sobre nuestro asunto en tres fórmulas rápidas, dos de las cuales son explícitas y una implícita. Las dos fórmulas explícitas son: «El Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, abriendo puramente el

puro seno que regenera a los hombres para Dios» (*Adversus haereses*, 4, 33, 11; PG. 7, 1080) [23], «La nueva generación del Hijo de Dios, que proviene de la Virgen, es generación de los hombres» (l. c., 1074-1075). La fórmula implícita, no menos preciosa que las explícitas, es ésta: «El Verbo recibía legítimamente de María la generación de la recapitulación de Adán» (l. c., 938-940; 956-958; 1122). Según esta doctrina de S. Ireneo, tres puntos caracterizan la maternidad espiritual de María: 1) tiene por base la recapitulación de los hombres en Cristo; 2) es una prolongación de la Maternidad divina, de la que toma origen; 3) su índole o modalidad es la de verdadera generación espiritual. Esta doctrina del Santo —como veremos— no es personal suya, sino que es una enseñanza tradicional.

En el SIGLO III es sabido que ORÍGENES dió por primera vez a María SS. el título dulcísimo de «Madre», relativiéndolo a otros que su divino Hijo. He aquí sus palabras: «Nos atrevemos a afirmar que las prímicias de todas las Escrituras son los Evangelios; y las primicias de los Evangelios, son el Evangelio de Juan: nadie puede comprender su sentido si no ha reposado sobre el pecho de Jesús y ha recibido a María, convertida así en su propia Madre. El que quiera ser otro Juan, debe ser tal como fué Juan; que Jesús pueda declarar que también él es un Jesús. Puesto que María, según los que rectamente piensan de Ella, no tuvo otro hijo fuera de Jesús, Jesús dice a la madre: "He aquí a tu hijo", y no "Este es tu hijo"; o lo que es lo mismo: "Este es el Jesús que has engendrado". En efecto, el que es perfecto no vive ya por sí mismo, sino que vive en él Cristo, y puesto que Cristo vive en él, se dice de él a María: "Este es tu hijo, Cristo"» (*Comm. in Ioan.*, 1, 6; PG. 14, 32).

Sobre este texto de excepcional importancia se ha discutido mucho recientemente (Cfr. ERNST, *Origines und die geistige Mutterschaft Marias*, en «Zeitschr. f. Kath. Theol.», 47 [1923].—KNELLER, *Ioh. XIX, 26-27 bei den Kirchenvätern*, en «Zeitschr. f. Kath. Theol.», 40 [1916], 597 ss.—GÄCHTER, *Die Geistige Mutterschaft Marias: ein Beitrag zur Erklärung von Ioh. XIX, 26*, en «Zeitschr. f. Kath Theol.», 47 [1923], 391 ss.). Los tres coinciden en reconocer en dicho texto —aunque discrepando en ciertos detalles— una cierta maternidad espiritual extendida a todos los cristianos. Recientemente, sin embargo, el P. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origine*, Roma, 1942, pp. 114 ss., seguido por otros (Vismara, Koehler, etc.), han negado esa interpretación del texto de Orígenes. Para probarlo, Vagaggini aduce tres razones (o mejor, su-

(23) El P. GALTIER (*La Vierge qui nous régénère*, en "Rech. de sc. rel.", 5 [1914], 136-145), ha demostrado—contra Masuet—que la Virgen que ha regenerado espiritualmente a los hombres no es la Iglesia, sino María. Aquel "puro seno", es el de María, como lo exige el sentido mismo de la expresión, y la doble referencia de S. Ireneo a Isaías (7, 14) y a S. Mateo (1, 22 s.).

posiciones) que pasadas *por* el tamiz de una crítica objetiva, se manifiestan bastante débiles. Helas aquí:

a) «Orígenes ha tenido la intención de afirmar la unidad de Juan, y de los perfectos, con Cristo».—Leyendo atentamente el texto de Orígenes parece evidente que la intención del ilustre alejandrino es mucho más amplia que la que le atribuye Vagaggini. Dice, en efecto, Orígenes que para comprender el cuarto Evangelio —que es el más profundo y el *más perfecto* de los Cuatro Evangelios— es necesario ser espiritualmente otro Juan, reproduciendo en sí mismo sus dos características: la de haber reposado sobre el pecho de Jesús y la de haber recibido de Él a María por Madre. Esto supuesto, el sentido de las palabras de Orígenes es obvio: el que quiera penetrar las sublimes profundidades del cuarto Evangelio debe ser, en primer lugar, otro Juan, perfecto como él, o sea: debe ser «amado por Jesús» (tal, según Orígenes —como admite el mismo Vagaggini—, es el significado de la frase «reposar la cabeza sobre el pecho de Jesús»), y debe ser un todo (evidentemente, en sentido místico) con Jesús, de manera que también de él, como hizo con Juan, pueda decir Jesús: «He ahí a tu Madre». No se puede, pues, afirmar en virtud del texto mismo que Orígenes haya tenido la intención de «afirmar la unidad de Juan y de los perfectos con Cristo». La intención de Orígenes era indicar las dos condiciones (ser amado de Cristo y tener por Madre a María) indispensables para ser «perfecto» —como Juan— y para poder comprender el cuarto Evangelio. Suponiendo exacta y completa esta interpretación inexacta e incompleta, prosigue Vagaggini:

b) «De modo que María no entra en el campo de atención [de Orígenes] más que a causa del *texto* bíblico, que le ha servido así solamente de *pretexto* para afirmar su doctrina».—La realidad es bien diversa. Orígenes, en efecto, dice expresamente —como hemos ya subrayado— que el que quiere penetrar la profundidad del Evangelio de Juan debe de ser otro Juan, o sea, debe tener sus dos características: ser amado de modo particular de Jesús y tener por Madre a María. Si falta una de estas dos condiciones, no se es otro Juan, y por tanto, no se puede penetrar en el Evangelio de Juan. El *texto* bíblico, pues, es citado por Orígenes no como puro *pretexto*, sino para probar que una de las dos condiciones para penetrar el sentido del cuarto Evangelio es la de tener a María por Madre (además de reposar la cabeza sobre el pecho de Cristo). Con razón el P. Bover observa que la realidad es lo contrario de lo que dice Vagaggini: no es el texto («He ahí a tu madre») un pretexto para hablar de la maternidad de María, sino que es la maternidad el pretexto para citar el texto (Cfr. BOVER, l. c., p. 100). La razón aducida por Vagaggini, pues, se resuelve en un verdadero *pretexto* para excluir la alusión de Orígenes a la maternidad espiritual de María SS. Y concluye Vagaggini:

c) «Esta maternidad, más que algo realmente afirmado, no sería sino una expresión hiperbólica en la que se afirmaría la unidad de los perfectos con Cristo mediante una verdadera maternidad de María, respecto a Juan y a los perfectos, puesto que éstos no son más que una sola cosa con Jesús».—Nada más *arbitrario* que esta razón o suposición. Observa justamente Bover: «Tres veces por los menos afirma Orígenes esta maternidad y la presenta como una condición indispensable para ser otro Juan, y para ser capaz de entender su Evangelio. Si la condición que se exige [la maternidad de María] es una pura hipérbole desprovista de toda realidad, hiperbólica y real será necesariamente la espiritual identidad con Juan y consiguientemente con Cristo. Orígenes habla, por tanto, de una maternidad de María que no por ser espiritual deja de ser real y verdadera» (Ibid.). En realidad, Orígenes habla de una maternidad de María, que se extiende, o al *menos* se puede extender también a otros, además de S. Juan. Esta maternidad existe por el hecho de que aquellos a quienes se extiende han sido *engendrados* por María, de modo que de cada uno de ellos puede decirse: «He ahí el Jesús que tú has engendrado». Cada uno de éstos, pues, es engendrado por María al mismo tiempo que Cristo. ¿Cómo? Ciertamente no de una manera *física*, como Cristo, sino *espiritualmente*, como miembro del cuerpo místico del que Jesús es Cabeza, como partícipe de su vida sobrenatural, hasta el punto de poder decir: «No soy Yo quien vivo, sino que es Cristo quien vive en mí».

Afirma además Orígenes que cada uno de estos «perfectos» hijos de María (S. Juan y otros) debe *ser* otro Cristo, más aún, *Cristo mismo*. Ahora bien se puede ser «Cristo mismo» de dos modos: física y místicamente. El primer modo (físicamente) queda simplemente excluído porque vendría a poner en la pluma de Orígenes la más insustancial necedad. Queda, pues, el segundo modo (místicamente). En realidad, sabemos que María SS. (y Orígenes lo supone, evidentemente), al engendrar *físicamente* la Cabeza (Cristo) engendró *místicamente* a todos los cristianos (místicos miembros de Cristo). KOEHLER (*Maternité spirituelle de Marie*, en «Maria», t. I, pp. 583 s.) concede que en el texto de Orígenes «hay una afirmación muy sugestiva de nuestra identidad con Cristo, identidad que descansa sobre la doctrina de nuestra pertenencia al cuerpo místico. Esta identidad está fundada ciertamente sobre la maternidad de gracia». Añade, sin embargo, arbitrariamente: «Pero Orígenes no piensa en modo alguno en la parte de María, en la maternidad espiritual para con nosotros». Sería como decir: Orígenes *lo dice* (o sea, habla de la maternidad de María fundándola sobre nuestra identidad espiritual con Cristo), *pero no lo piensa*... Quizá fuese más fácil afirmar que Koehler *dice* tal cosa sin haberla *pensado*. Tanto más que habla sólo de paso, sin darle demasiada importancia. Esta falta de objetividad por parte de Koehler es subrayada también por O'CONNOR (en «Marian Studies», vol. 3 [1925], p. 147). También esta tercera razón o suposi-

ción de Vagaggini se resuelve en una «expresión hiperbólica» buscada para excluir del texto de Orígenes la aserción de la maternidad espiritual de María...

Parece, pues, incuestionable la espiritual maternidad de María, tanto respecto a San Juan como a los demás. La única cuestión legítima que puede proponerse a propósito del texto es ésta: ¿Circunscribe Orígenes esta maternidad espiritual de María SS. a sólo los «perfectos», o la extiende, al menos implícitamente, a todos los cristianos, miembros místicos de Cristo, aún no «perfectos»? Si se observa tanto el texto como el contexto del pasaje de Orígenes, creemos que la espiritual maternidad de María debe extenderse a todos, aun a los no perfectos (y, por tanto, de modo no perfecto). Orígenes, en efecto —como concede el mismo Vagaggini (l. c., pp. 116-117)— admite que entre los mismos «perfectos» hay grados. San Juan, según Orígenes, es de una perfección plena, prototipo de la perfección necesaria para penetrar las profundidades de su sublime Evangelio. Admite, pues, Orígenes que es posible también a otros conseguir la «perfección» que él exalta en el autor del cuarto Evangelio. Esto supuesto, es evidente que «perfecto» —según Orígenes— no puede ser nadie sin ser amado por Cristo como Juan (primera condición) y sin tener a María por Madre (segunda condición). No niega que los no «perfectos» (o sea, los que no son amados por Cristo de modo particular y no tienen de modo perfecto a María por Madre) estén excluídos del amor de Cristo ni de la maternidad de María. Orígenes niega sólo que estos «imperfectos», que no son como Juan «predilectos» de Cristo, ni tienen de modo perfecto a María por Madre, puedan penetrar en las profundidades del más perfecto de los libros inspirados, el Evangelio de S. Juan. El término de contraposición es, pues, la penetración del cuarto Evangelio, posible sólo a los perfectos, mientras que los imperfectos —precisamente por serlo— sólo son capaces de comprenderlo superficialmente. Conclusión: cuanto más se es amado por Cristo y se tiene a María por Madre —como S. Juan—, tanto más se penetrará el profundo significado del cuarto Evangelio, que es el más perfecto de todos los libros sagrados. Esto, si bien se mira, en el sentido obvio de las palabras de Orígenes, en las cuales no podemos menos de ver una enérgica afirmación de la maternidad espiritual de María.

En el SIGLO IV tenemos a S. Efrén, S. Nilo, S. Epifanio, S. Gregorio Taumaturgo, S. Atanasio y S. Ambrosio.

S. EFRÉN afirma que «por Eva nos vino la muerte, y por María la vida» (*Ephraem Syri hymni et sermones*, ed. I, Lamy, vol. 2, p. 526).

S. NILO desarrolla el mismo concepto: «Típicamente... Eva fué llamada *Vita*, para designar una segunda Eva, o sea, Santa María, que dió a luz a Aquel que es vida de los hombres, Cristo, Señor de la gloria. Es presentada

luego como *verdadera Madre de todos* aquellos que viven según los preceptos evangélicos» (PG. 79, 179). Nótese que por primera vez en el siglo IV es llamada la Virgen «Madre de todos los que viven según los preceptos evangélicos», o sea, de todos los cristianos. Se puede añadir que en el Apócrifo *Tránsito de la B. Virgen María*, del pseudo-Melitón (s. IV), el autor llama a la Virgen SS. *nuestra* santa *Madre María* (cap. IX). Es la primera vez que nos encontramos con una denominación tan precisa y explícita.

S. EPIFANIO se pregunta, lleno de admiración, cómo Eva, después del pecado, es llamada «madre de los vivientes». Y explica el misterio diciendo que Eva, madre del género humano, era figura de María, puesto que «por María Virgen la vida misma fué introducida en el mundo, de manera que Ella dió a luz al Viviente y *es Madre de los vivientes*» (*Adv. Haer.*, 78, 18 ss.; PG. 42, 728).

S. GREGORIO TAUMATURGO, o el autor de los escritos que corren bajo el nombre de éste, volviéndose a la Virgen dice: «De lo alto vino el divino Verbo, y en tu seno reformó a Adán» (PG. 10, 1151). Al concebir, pues, a Cristo, la Virgen SS. concibió con Él a la humanidad entera, encerrada en Adán, su cabeza.

S. ATANASIO, en un sermón atribuído a él, dice: «El mismo Señor es justamente unigénito y primogénito, puesto que tiene muchos hermanos, no por naturaleza, sino por gracia: así en la Virgen como en el Padre» (PG. 28, 958). Tanto Cristo, pues, como los cristianos, al ser hermanos, son hijos de una misma madre, María; Cristo, por naturaleza, físicamente, y los demás, por gracia, espiritualmente.

S. AMBROSIO, comentando el pasaje de la Escritura: «Venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis», se hace eco de la teoría paulina del cuerpo místico de Cristo, y escribe: «En el seno de María germinaba simultáneamente el montón de trigo y el lirio, flor de gracia, puesto que Ella engendraba al grano de trigo y al lirio, y puesto que aquel grano se ha convertido en montón, se cumplió también la palabra del Salmo: *y los valles abundarán en trigo*, porque aquel granito, por haber muerto, llevó copiosísimo fruto. Del seno, pues, de María se esparció por el mundo aquel montón de trigo coronado de lirios, cuando de Ella nació Jesús» (*De instit. Virgin.*, c. XVI, n. 91; PL. 16, 327). Jesús, pues —según S. Ambrosio—, estaba en el seno de la Virgen no sólo en cuanto es un grano singular, sino también *en cuanto montón*, de manera que se forma un sólo montón de místico trigo, fruto de la muerte de Jesús y del parto de la Virgen [24]. S. Ambrosio, además, en el «Testamento del Señor»

(24) La misma metáfora del grano de trigo la encontramos en la *Oratio de laudibus S. Mariae Deiparae*, atribuída a S. Epifanio. Comentando las citadas palabras del *Cantar* (7, 2) afirma: Ella es un campo no arado en el cual habiendo recibido al Verbo como

—como él lo llama—, siguiendo a Orígenes (a quien conocía bien), ve la proclamación de la maternidad de María SS. respecto a todos los hombres. Después de haber establecido en primer lugar que Juan «había penetrado del modo más pleno los misterios divinos», y que nos ha enseñado lo que los otros habían omitido, o sea, la presencia de María en el Calvario y el Testamento de Cristo (las palabras: «He ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre), dice: «Hacía su testamento Cristo desde la Cruz, y su testamento designaba a Juan digno de tal testador. Un buen testamento, *no de dinero, sino de vida:* testamento escrito no con tinta, *sino con el espíritu de Dios vivo*: «mi lengua es como una pluma de escriba que escribe velozmente» (*Ps.* 44, 3)» (*PL.*, 16, 1270). Y en otra parte: «Hacía testamento Cristo desde la Cruz, y dividía entre la Madre y el discípulo los deberes de piedad. Hacía el Señor no sólo un *testamento público*, sino también un *testamento doméstico*, y ese testamento designaba a Juan digno testigo de tan gran testador. Un buen testamento no de dinero, sino de *vida eterna* un testamento escrito no con tinta, sino con el espíritu de Dios vivo...» (l. c., col. 1218).

De la lectura del texto ambrosiano resulta: *a*) las palabras «He ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre» son *un testamento*, el testamento del Señor; *b*) este testamento tiene dos aspectos, o sea, es a un tiempo *público* y *privado:* el privado se refería a S. Juan, al que confiaba la fiel custodia de su Madre; mientras que el público (indicado también él por las citadas palabras: «He ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre») era un testamento no de dinero, sino de *vida eterna* (a la cual se llega sólo mediante la *vida de la gracia*), *escrito* no con tinta, sino con el *Espíritu de Dios vivo;* es, por tanto, un testamento que trasciende la persona de Juan, y se extiende a todos los hombres. No es María, en efecto, «la olla ardiente que enciende a todos en el fuego del Espíritu»... (l. c., col. 365 ss.). Nos parece, pues, bien fundada la sentencia que ve en el texto de S. Ambrosio la proclamación de la maternidad espiritual de María [25]. Así S. Ambrosio habría conciliado ya aquella doble interpretación del texto de San Juan dada después, a saber: la material (testamento *privado:* recomendación) y la espiritual (testamento *público:* promulgación de la maternidad de María).

En el SIGLO V hablan de la espiritual maternidad de María S. Cirilo de Alejandría, Teodoto de Ancira, S. Proclo de Constantinopla y Basilio de Seleucia en Oriente; S. Agustín, S. Jerónimo, S. León Magno y Venancio Fortunato, en Occidente.

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA escribe: «Habiéndose apropiado [Cristo] un

una espiga de trigo, germinó todo la gavilla" (PG. 43, 491). Lo mismo, más extensamente, dirán S. Andrés de Creta y muchos escritores latinos.

(25) Las razones aducidas en sentido contrario por el P. VISMARA (en "Salesianum", 7 [1945], 7-8; 97-143) me parecen muy débiles.

cuerpo tomado de una mujer y habiendo sido engendrado por Ella según la carne, sintetizó [*recapituló*] en Sí la generación del hombre (PG. 76, 23 ss.). Y en otro pasaje: «Se hizo nuestra *Cabeza* por el parentesco de carne que Él tomó» (PG. 76, 1341 ss.). Todavía más explícitamente: «Afirmamos que el Unigénito se hizo hombre *económicamente*... [o sea, según la economía y el misterio de la gracia de Dios], que con nosotros y como nosotros se sometió a la generación para que engendrado por una mujer, según la carne, sintetizase [recapitulase] en Sí al género humano... y mediante la carne unida a Sí lo incluyese todo dentro de Sí» (PG. 74, 15-18). Lo mismo afirma S. TEÓDOTO DE ANCIRA: «Dios eligió el parto virginal como inauguración de la *Economía* (PG. 77, 1351 s.). Y la Virgen no es sino la «Madre de la *Economía*» (l. c., 1393 ss.).—En la misma línea se mueve S. PROCLO DE CONSTANTINOPLA: «Este *Misterio* de la *Economía* divina lo llevó el seno virginal» (PG. 65, 707 s.); María es la «Madre del *Misterio*» (l. c., 791 ss.). Y en otro pasaje: «Si [el Redentor] no se hubiese revestido de mí, nunca me habría salvado. Pero en el seno de la Virgen Aquel mismo que había pronunciado la sentencia contra mí, me asumió a mí, sujeto a la condena» (PG. 65, 687-690).—Todavía más explícitamente, BASILIO DE SELEUCIA: «Oh seno santo y receptáculo de Dios, en el que se canceló la escritura del pecado...» (PG. 85, 438).—Según los citados Padres, pues, el Redentor, al encerrarse en el seno de María, recapitulaba en Sí mismo toda la raza de Adán con todos sus pecados. El fundamento, pues de la maternidad espiritual de María se encuentra en la inserción de los hombres en el cuerpo místico de Cristo.

S. AGUSTÍN discípulo de S. Ambrosio expresa el mismo concepto que es en el fondo una lógica extensión del concepto paulino de Cristo, Cabeza de la Iglesia. En el libro *De sancta Virginitate* (n. 5; PL. 40, 398), distingue entre la maternidad física o corporal de María respecto a Cristo y su maternidad espiritual respecto a los hombres, en cuantos miembros de Cristo Cabeza: «Ella —dice— es madre espiritual no del Salvador, sino de los miembros del Salvador, que somos nosotros, puesto que ha cooperado con su caridad al nacimiento de los fieles de la Iglesia, que son miembros de la Cabeza, de la cual Ella es verdadera Madre corporal». El Cristo total, pues, según S. Agustín, está constituído por Cristo y por nosotros: «Totus Christus ille et nos» (*In Ioan*, tr. XXI). La Virgen SS., pues, por ser Madre del Cristo total, es Madre tanto de Cristo como de nosotros: de Cristo corporalmente, y nuestra espiritualmente. Dice además el Santo Doctor que la Virgen es «madre de todos los miembros de Cristo, que somos nosotros» [26] (*De Virginitate*, cap. 6; PL. 40, 399).

S. JERÓNIMO pone en boca de la virgen Blesilla, cuya pérdida lloraba su

(26) "Plane Mater membrorum ejus (Christi), quod nos sumus; quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius Capitis sunt membra".

madre Paula, las siguientes palabras: «Consuélate, porque ahora no estoy sola; aquí, lejos de ti que eres mi madre terrena, he encontrado la otra madre, la celeste, que es Madre de Dios mismo» (*Epist. 39*, ed. de Viena, vol. IV, p. 307).

S. PEDRO CRISÓLOGO († 450), en el discurso 140, comentando las palabras de S. Lucas: «Ingressus ad eam dixit: Ave, gratia plena, Dominus tecum», escribía: «En estas palabras se contiene la oferta de un don, no un simple saludo. *Ave* quiere decir: recibe la gracia; no tengas miedo; no te preocupes. *Gratia plena:* en los otros hay gracia; pero sobre ti vendrá la plenitud de la gracia. *Dominus tecum:* ¿Qué quiere decir con la expresión "el Señor es contigo"? Quiere decir que no viene para hacerte una visita cualquiera, sino que baja hasta ti por un nuevo y misterioso modo de nacer. Y el Ángel, oportunamente, añadió: *Benedicta tu in mulieribus:* puesto que entre las mujeres, entre las cuales Eva, maldita, que había colmado de castigos la maternidad, María, bendita, trae la alegría, es honrada y todas las miradas se vuelven a Ella. La mujer que por naturaleza había sido hecha Madre de los destinados a la muerte, ahora por la gracia se ha convertido en verdadera Madre de los vivientes». Pero en el Crisólogo esta maternidad en orden a los vivientes es presentada como merced y consecuencia de la Maternidad divina, y dice: «Ante Dios tiene el cielo, se estremecen los Ángeles, las criaturas se turban, la naturaleza se suspende. Pero una jovencita lo recibe en Sí; le agrada tanto con la hospitalidad que le presta, que merece obtener por la morada que le ofrece la paz de la tierra, la gloria del cielo, la salvación de los perdidos, la vida de los muertos, el parentesco entre el cielo y la tierra, la intimidad de Dios con la carne» (PL. 52, 576).

S. LEÓN MAGNO enseña: «Mientras adoramos el Nacimiento de nuestro Salvador, celebramos también nuestro propio principio. La generación de Cristo es el origen del pueblo cristiano, y el día natalicio de la Cabeza es también el cuerpo [27]... Los hijos de la Iglesia nacidos en las aguas del Bautismo, de la misma manera que han sido crucificados con Cristo en su Pasión, resucitados con Él en su Resurrección y colocados a la diestra del Padre en su Ascensión, así son engendrados con Él en su Nacimiento» (*Serm. 26, in Nativ. Dom.*, 6, cap. 2; PL. 54, 213).

S. VENANCIO FORTUNATO en el «Ave, Maris Stella», a él atribuído, dirige a María SS. aquel grito de filial confianza repetido después por todos los siglos siguientes: «¡Muestra que eres nuestra Madre!» (PL. 88, 266).

En las *Acta Ioannis*, del PSEUDO-PROCLO (que vivió en el s. V), se lee que «poco después de la Ascensión de Jesús» S. Pedro recordó a sus colegas —los Apóstoles— el mandato del Maestro de predicar el Evangelio a todas las nacio-

(27) "Generatio enim Christi est origo populi Christiani, et natalis capitis est natalis corporis."

nes con estas palabras: «Ahora que la gracia del Espíritu Santo ha descendido sobre nosotros, no busquemos otra cosa sino seguir las órdenes del Maestro, sobre todo ahora que *nuestra Madre común* ha pasado de ésta a la otra vida» (Cfr. ZAHN, *Acta Joannis*, Erlangen, 1880, pp. 3-4).

En el SIGLO VI tenemos a S. Román el Cantor, S. Atanasio de Antioquía y S. Fulgencio de Ruspe.

S. ROMÁN EL CANTOR, en el himno *Acatisto*, que se le atribuye, llama a María SS. «autora de la espiritual reforma», la que «ha engendrado a los que han sido concebidos en el pecado» (PG. 92, 1305 ss.).

S. ATANASIO I, PATRIARCA DE ANTIOQUÍA, llama al día de la Anunciación «día natalicio de todo el mundo» (PG. 81, 1383).

S. FULGENCIO DE RUSPE tiene una evidente alusión a la espiritual maternidad de María, nueva Eva destructora de la culpa, cuando presenta a la Virgen SS. como «Madre del Creador», *más aún, de todas las cosas*» (*Epist.* 17, 3, 6; PL. 65, 455).

En el SIGLO VII atestiguan la maternidad espiritual de María S. Modesto, S. Sofronio de Jerusalén y S. Juan de Tesalónica.

S. MODESTO DE JERUSALÉN afirma que «el gobernador del mundo, mediante María ha salvado la raza humana de la inundación de la impiedad y del pecado, y le ha dado la vida» (*Encomium in B. Virginem*, 3; PG. 86 (2), 3287). Y exclama: «Oh beatísima dormición de la gloriosísima Madre de Dios, mediante la cual hemos sido místicamente recreados y hechos templos del Espíritu Santo» (l. c., 7, 3294). María SS. ha sido la que «hizo nacer a Aquel que es la vida y la resurrección del mundo, de cuya gracia participa en la vida eterna toda criatura intelectual y racional» (l. c., 13, 3307).

S. SOFRONIO DE JERUSALÉN tiene esta frase escultural: «Llevando en tu seno, oh María, a Aquel que es el Padre del mundo, llevas al mundo en tu seno glorioso» (PG. 88, 3, 398).

S. JUAN DE TESALÓNICA pone en labios de los Apóstoles la expresión: «Madre de todos los que se salvan» (*Homil. in Dorm.*, Patr. Or. t. 19, p. 444).

En el SIGLO VIII encontramos a S. Germán de Constantinopla, S. Andrés de Creta y S. Juan Damasceno.

S. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA exclama: «Tú eres el *fermento* de la restauración de Adán» (PG. 98, 347 s.).

S. ANDRÉS DE CRETA desarrolla todavía más la metáfora del *fermento*: «Bendita seas Tú entre las mujeres, espiritual Belén..., casa del pan de vida... Porque habitando en Ti como Él sabe y amasado sin fundirse con nuestra masa, hizo que fermentase por su medio todo Adán, para que se convirtiese en pan vivo y celestial» (PG. 97, 867, s.). Y en otro pasaje añade: «Salve, santa levadura divinamente consagrada, con la que fermentó toda la masa del género humano que mezclado al pan del único cuerpo de Cristo, se transformó en una amalgama maravillosa» (l. c., 895 ss.). «Oh suministradora de la vida, vida de los vivientes y autora de la vida» (l. c., 1108).

SAN JUAN DAMASCENO, finalmente, afirma que María SS. es aquella «por cuyo medio la muerte ha sido expulsada, y la vida ha sido traída» (*Homil. 2 in Dorm.*, 16; PG. 99, 716). Pone en labios de la Virgen estas palabras: «Tú [oh Cristo] sé el consuelo, a mi partida [de este mundo], de mis queridísimos *hijos*, que Tú no dudaste en llamar tus hermanos» (l. c., 735). Ella es «la nueva masa de la divina restauración» (l. c., 685 ss.)[28].

b) *Edad Media* (ss. IX-XVI)

En el SIGLO IX encontramos testimonios en Jorge de Nicomedia, Pedro Sículo y en el pseudo-Jerónimo.

JORGE DE NICOMEDIA, en su *Oratio in S. Mariam assistentem Cruci*, comenta así las palabras de Cristo en la Cruz: «A Ti [oh mujer] confío en Juan a todos los demás Apóstoles... Ella, como Madre, queda por Mí constituída guía, no sólo tuya [oh Juan], sino también de los demás Apóstoles, y quiero decididamente que sea honrada con la prerrogativa de Madre» (PG. 100, 1476, ss.). Es evidente aquí la interpretación de las palabras de Cristo en el sentido de una promulgación de la maternidad espiritual de María SS., la cual —evidentemente— debe extenderse también a los que no son Apóstoles.

PEDRO SÍCULO, a quien se atribuye la *Historia de los Maniqueos*, refiere que el Patriarca de Constantinopla preguntó a un cierto Timoteo sospechoso de herejía: «¿Por qué no honras y veneras a la Santa Madre de Dios?» Timoteo se descargó de la acusación respondiendo: «Anatema aquel que no venera a

(28) Observa justamente el P. Bover, refiriéndose a la metáfora del "fermento" usada por los citados Padres: "Combinando todos estos textos, algo imprecisos, parece que el fermento o levadura son Cristo y María juntamente; es decir, es la *carne que, recibida de María*, pasa a ser carne de Cristo: carne, por tanto, de Cristo y de María; la cual fué como inmersa en la gran masa de la humanidad que en sí contenía y recapitulaba; y fué como levadura para fermentarla y renovarla. La recapitulación era condición previa de la fermentación o renovación humana. Sin metáfora: la reparación humana es fruto de la Maternidad divina" (l. c., pp. 102 s.).

la SS. Madre de Dios en la que entró N. S. Jesucristo, la *Madre de todos nosotros*» (*Historia Monachacorum*, 29; PG. 104, 1284). En un hermoso testimonio de la espiritual, universal maternidad de María.

El PSEUDO-JERÓNIMO llama a María SS. «madre de las naciones» (*Ep.* 10, n. 3; PL. 30, 144).

En el SIGLO X tenemos a Cosme Vestitor y a Fulberto de Chartres.

COSME VESTITOR, en el sermón *In SS. Joachim et Annam*, dice: «Salve, oh Ana..., madre de Aquella que es Madre de nuestra vida» (PG. 106, 1010).

FULBERTO DE CHARTRES llama a la Virgen SS. «Madre de misericordia» (*Serm. IV de Nativ. B. V. Virginis*; PL. 141, 323). Concluye después un discurso sobre la natividad de María con estos dos versos: «Ún tu día natalicio, oh Madre piadosa, ven en nuestra ayuda — aumentando las virtudes, quitando los pecados» (PL. 141, 331) [29].

En el SIGLO XI: S. Pedro Damián, S. Anselmo de Lucca y S. Anselmo de Aosta.

S. PEDRO DAMIÁN afirma que «de María se derivó la Iglesia», porque «de sus entrañas se tomó la carne de Cristo, de la cual [carne], por medio del agua y de la sangre, parece haberse derivado la Iglesia» (*Serm. de S. Joanne Ap. et Evang.*; PL. 144, 861). «Mediante la B. Virgen le ha sido restaurado al hombre la vida que había perdido antes» (*Serm. 46, in Nativ. B. V. Mariae*; PL. 144, 752).

S. ANSELMO DE LUCCA dirige a la Virgen SS. estos acentos llenos de ternura filial: «Salve, oh Señora, *oh Madre mía*; más aún, corazón mío y alma mía, oh Virgen María» (*In salut. Angel.*; PL. 149, 580) [30].

Con S. Anselmo comienza a acentuarse el uso del término «madre», dado por los hombres a María, y a subrayarse siempre más esta fundamental relación de María con los hombres. «Toda la naturaleza —dice él— ha sido creada por Dios, y Dios ha nacido de María. Dios ha creado todas las cosas, y María ha engendrado a Dios. Dios, que ha hecho todas las cosas, se hizo Él mismo de María, y así rehizo todas las cosas. Aquel que pudo sanar todas las cosas de la nada, no quiso que, una vez profanadas, fueran restauradas sin María. Dios, por tanto, es Padre de las cosas creadas, y María es *Madre de las cosas restauradas*. Dios es Padre de la constitución de todas las cosas, y María ha engendrado a Aquel por cuyo medio todas las cosas fueron hechas, y María

(29) "In natale tuo nobis, pia Mater adesto, virtutes augens, culparum pondera delens."

(30) "Ave, Domina mea, Mater mea, imo cor meum et anima mea, Virgo Maria."

dió a luz a Aquel por quien todas las cosas han sido salvadas. Dios ha engendrado a Aquel sin el cual nada existe, y María ha dado a luz a Aquel sin el cual no hay ningún bien» (*Or.* 52; PL. 158, 956).

María SS. es la «Madre de la justificación y del justificado, de la reconciliación y del reconciliado, de la salvación y del salvado... La Madre de Dios *es nuestra Madre;* la Madre de Aquel en quien únicamente esperamos y a quien únicamente tememos, *es nuestra Madre;* la Madre, digo, del único que salva, del único que condena, *es nuestra Madre*... Si Vos, oh Señora, sois Madre de Él, ¿acaso no son vuestros otros hijos hermanos de Él? Aquel que participaba de nuestra naturaleza por la generación materna, y que nos hizo ser hijos de su Madre por medio de la restauración de la vida, nos invita a confesar que somos sus hermanos. Nuestro juez, pues, es nuestro hermano; el Salvador del mundo es nuestro hermano; finalmente, nuestro Dios se ha convertido en nuestro hermano por medio de María... ¿Con qué afecto amaremos nosotros a este hermano y a esta Madre? Que la buena Madre ruegue e interceda por nosotros; que Ella suplique y obtenga lo que nos conviene... Oh María, cuán deudores te somos, Madre y Señora nuestra, gracias a la cual tenemos tal Hermano». María es «nuestra buena Madre de la vida del alma» (l. c., 953). Dios «ha hecho que... por medio de la restitución de la vida fuésemos hijos de su Madre» (l. c., 957). Consiguientemente: «¿Con cuánta certeza debemos esperar, con qué consolación, desde el momento en que tanto nuestra salvación como nuestra perdición dependen del arbitrio de un buen Hermano y de una Madre piadosa?» (Ibid.). Como se ve, el tema fundamental de la maternidad espiritual de María SS. reviste, bajo la pluma del «Padre de la Teología Escolástica», variaciones múltiples, cada una más delicada, más melodiosa que la otra. Es la primera vez que nos encontramos con un desarrollo tan amplio de este tema dulcísimo. El «la» de este tema ha sido dado para adelante, y el coro de cantores de la dulcísima maternidad de María respecto a los hombres —como pronto veremos— irá siempre en «crescendo», hasta hacerse verdaderamente poderoso, insuperable.

En el SIGLO XII encontramos una verdadera multitud de escritores que ilustran nuestro tema (Cfr. RIUDOR, S. I., *María, Mediadora y Madre del Cristo místico en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII*, Madrid, 1951). Son: Gofredo de Vendôme, Guiberto de Nogent, Eadmero de Canterbury, Ruperto de Deutz, Hermano de Tournai, Gofredo d'Admont, S. Bernardo, Bto. Guerrico d'Igny, Elredo, Isaac de Stella, Geroquio de Reischersberg, Hugo de S. Víctor, Ricardo de S. Víctor, S. Amadeo de Laon, Adán de Perseigne, Guillermo el Exiguo [31] y Felipe de Harveng.

(31) A éstos, mencionados por Riudor, puede añadirse también RODOLFO EL ARDIENTE (después de 1101) que exclamaba: "Oh, Señora, y *Madre nuestra*..., ayúdanos con tus poderosísimas intercesiones..." (*Homil. in Annun.*; PL. 155, 1360).

GOFREDO DE VENDÔME, en una carta, escribía: «Nuestro Señor Jesucristo sea vuestro "Abad" y vuestro Padre, y su buena Madre María, nuestra Madre» (*Epist. 124;* PL. 157, 168 B.). Expone luego el fundamento de tal maternidad respecto a los hombres diciendo: «María dió a luz a Cristo y en Cristo dió a luz a los cristianos» [32], y un poco más adelante: «No se da cuenta [María] de nuestras injurias y las vence con el amor con que nos engendró, y con su piedad de Madre se ocupa de nosotros... Que acoja nuestra causa la Madre piadosísima...» (*Serm. in Purif.;* PL. 157, 266 B.).

GUERRICO DE NOGENT, con no menor energía, afirma que «el Señor incorporó a Sí mismo todos los elegidos en un mismo seno [el de la Virgen]» (*De laude S. Mariae,* c. 4; PL. 156, 544 D).

EADMERO DE CANTERBURY, siguiendo a su insigne maestro S. Anselmo, habla frecuentemente de la espiritual maternidad de María: «Si hemos conseguido un tal Padre y un tal Hermano, lo debemos indudablemente a María, por cuya íntegra fecundidad hemos sido enaltecidos a dignidad tan alta: lo que no habría alcanzado nuestra naturaleza, si su fecunda virginidad no hubiese engendrado a Dios de su sustancia» (*De excellentia B. V. Mariae,* c. 9; PL. 159, 375 A). Y en otro pasaje, precisando siempre más su pensamiento: «Llegamos a ser hijos de Dios por medio del bendito Hijo de la B. Madre María, y nos llegamos a su Hijo como a hermano nuestro, por voluntad de Él mismo» (l. c., 574 D). No menos claramente más adelante: «Puesto que Ella engendró a Aquel por cuyo medio resucitan los muertos, por cuyo medio se salvan los hombres del pecado; puesto que no hay justificación fuera de la que Ella llevó en su seno, no hay salvación fuera de la que Ella dió a luz, por eso es Ella Madre del que justifica y de los justificados, del que salva y de los salvados. Por consiguiente, la Madre de Dios... es Madre nuestra. ¿Acaso permitirá el buen Hermano que sean castigados los hermanos que Él redimió, acaso permitirá la buena Madre que sean condenados sus hijos, cuyo Redentor Ella engendró?» (*De Quattuor virtutibus,* cap. 8; l. c., 586 C-D, atribuído a Eadmero) [33]. Eadmero, además, interpreta las palabras de Jesús moribundo («He ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre») en el sentido de una maternidad espiritual. Escribe: «Oh Señora, si tu Hijo se ha hecho por Ti hermano nuestro, ¿acaso no es verdad que Tú por su medio te has hecho madre nuestra? Él, en efecto, dijo a Juan mientras estaba muriendo por nosotros, a Juan ciertamente como a hombre, que no era de naturaleza distinta a nosotros: "He ahí a tu Madre". ¡Oh peca-

(32) "Vere bona Mater peperit Christum, et in Christo peperit christianos. Est igitur Mater Christi Mater Christianorum" (*Serm. in Purif.;* PL. 157, 266 D).

(33) "Gaudent homines, quia quod per primam amiserunt feminam, centuplicati pretii factore recipiunt per Mariam. Corruerunt servi, resurgunt fratres, et filii: fratres Domini, Mariae filii" (PL. 159, 585 ss.).

dor, alégrate y exulta. Todo el juicio que se haga de ti dependerá de la sentencia de tu Hermano y de tu Madre» (*De conceptione S. Mariae*, ed. Thurston, p. 42; PL. 159, 315). Las palabras de Cristo, pues, según Eadmero, no se refieren solamente a Juan, sino a todos los hombres.

RUPERTO DE DEUTZ (Cfr. AUDISIO C., S. *D. B., La missione di Maria SS. verso gli uomini secondo Ruperto di Deutz*, Roma, 1949)[34] enseña también él que los hijos de Dios, los miembros de la Iglesia, son hijos de María (*Comm. in Cant.*; PL. 168, 898 A); el fundamento de tal maternidad espiritual lo encuentra en la fe de la Virgen y en la concepción virginal, por medio de la cual Cristo «en todo aquello en que es nuestro hermano, es de la Madre» («totum quod frater noster est, de matre est» (l. c., 950 D-951 A). Se pregunta con qué derecho el discípulo amado es hijo de la Madre del Señor, y Ella es Madre de él, y responde: «Ella dió a luz sin dolor la salvación de todos cuando engendró de su carne a Dios hecho hombre; y lo daba a luz con gran dolor cuando, como se ha dicho, estaba junto a la Cruz». Comparando después a la Virgen con la mujer que sufre los dolores del parto añade: «No tuvo estos dolores cuando dió a luz al Redentor; ahora, en cambio, sí, porque ha venido su hora, o sea, la hora para la cual concibió del Espíritu Santo... Pero cuando esta hora haya pasado, cuando toda esta espada haya atravesado ya su alma como en parto, no se acordará más de la aflicción, por la alegría del nacimiento de un hombre al mundo; porque habrá nacido un hombre nuevo, que renueva todo el género humano, y obtiene el dominio sempiterno de todo el mundo; nacido, digo, esto es, hecho inmortal e impasible después de haber superado como primogénito de los muertos los dolores de este mundo con el descanso de la patria eterna. Por esto, porque tuvo dolores como los de una mujer en el parto, la B. Virgen engendró en la Pasión de su Unigénito la salvación de todos nosotros: Ella es verdaderamente Madre de todos» (*Comm. in Ioan.*, 1, 13; PL. 169, 790 B). Según Ruperto, por tanto, la maternidad dolorosa de María SS., iniciada en Nazaret en el momento de la Encarnación, tuvo su coronamiento en el Calvario: maternidad doble, o, mejor aún, única (la Maternidad del Cristo total, Cabeza y miembros): mientras en la maternidad *física* de la Cabeza no tuvo dolores, en la maternidad *espiritual* de los miembros de aquella Cabeza sufrió verdaderos dolores de parto.

HERMANN DE TOURNAI dice: «Dios creó todas las cosas y María engendró a Dios; y porque engendró a Dios fué hecha esposa de Dios. Pero no solamente engendró a Dios; porque después de Él y por medio de Él engendró

(34) Es falsa la aserción de Audisio, según el cual Ruperto sería "el primer testimonio de la Iglesia occidental" en la interpretación de las palabras del Crucificado como proclamación de la maternidad espiritual (o. c., p. 19).

muchos hijos de Dios que claman devotamente todos los días: "Padre nuestro que estás en los cielos..." El buen Hijo de María se digna llamar hermanos a esos hijos; en suma, el Hijo de María es nuestro hermano, y consiguientemente, también María es nuestra madre. ¡Oh, cuán obligados estamos a María! Por medio de María, Dios se ha hecho nuestro Padre, porque por medio de Ella el Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano» (*Tract. de Incarn.*, c. 11; PL. 180, 36 D-37 A).

GOFREDO D'ADMONT pone en labios de Cristo estas palabras: «Cuando, oh Virgen SS., me engendraste a Mí, Rey, Príncipe y Cabeza de todos los elegidos, mereciste ser llamada y ser desde el principio hasta el fin de los tiempos Madre de todos los elegidos como miembros míos» (*Homil. 65, in Assumpt.*, 2; PL. 174, 971 B). Nótese la universalidad de la maternidad espiritual de María: se extiende a todos los tiempos y a todos los elegidos, a causa de la unión estrechísima que existe entre la Cabeza y los miembros del cuerpo místico de Cristo.

S. BERNARDO, aunque no use nunca en sus escritos el título de «Madre de los hombres», expone, sin embargo, sus elementos constitutivos y sus fundamentos. «Él nos enseña que María es Madre porque Ella nos ha traído la vida, Ella nos la comunica de continuo, Ella nos enseña a usarla, Madre al mismo tiempo que educadora» (Cfr. MORINEAU B., *Comment la doctrine de la Maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de Saint Bernard*, en «Bull. Soc. Franç. d'Et. Mar.» [1935], pp. 121-148). María, en efecto, como Madre nos ha dado la vida: «Tú eres la reparadora de nuestros padres, la vivificadora de sus descendientes» (*Homil. super «Missus est»*, 2; PL. 183, 63 A); «Por tu medio ha sido *restituída la vida perdida* a los míseros mortales» (*In Assumpt.* 4; PL. 183, 430 A); «por tu medio el Omnipotente ha re-creado [recreavit] todo lo que había creado» (*In Pentec.*, 2; PL. 183, 328 B); «En tu breve respuesta debíamos ser reparados y *volver a la vida*» (*Homil. 4 super «Missus est»*; PL. 183, 83 C). Exhorta a recurrir con confianza a Cristo diciendo: «Es hermano tuyo y carne tuya... *Este hermano te lo dió María*» (*Serm. in Nativ. Mariae*; PL. 183, 441 C). Cuatro veces, por lo menos, finalmente designa a la Virgen con el nombre de «Madre de misericordia Madre caritativa» (Cfr. NOGUES *Mariologie de Saint Bernard*, c. 4, p. 106).

BTO. GUERRICO D'IGNY, discípulo de S. Bernardo durante diecisiete años, «es, sin duda alguna, el autor de toda esta época [primera mitad del s. XII] que más frecuentemente habla, y con más sublimes acentos, de la maternidad espiritual de María» (RIUDOR, o. c., p. 27). Singularmente luminosa es su enseñanza sobre la «formación de Cristo en nosotros por medio de María» (Cfr. DE WILDE, S. O. C., *De Beato Guerrico Abbate Igniacensi eiusque doctrina de*

formatione Christi in nobis per Mariam). Según el Beato, la vida cristiana consiste en la formación de Cristo en nosotros, según su forma «espiritual». Ahora bien, esta forma espiritual designa la vida de la gracia en el alma de Cristo, y los ejemplos y misterios de la vida del Salvador. Cristo nos hace partícipes, como miembros de su cuerpo místico, de su gracia, para que por medio de ella podamos imitar sus ejemplos, y así podamos reproducir en nuestras almas y en toda nuestra vida su perfecta imagen. Y esta perfecta forma espiritual de Cristo es la que María anhela y busca reproducir en nosotros; y por tanto, Ella concibe y da a luz de continuo a su Hijo en nuestras almas, hasta que lleguemos a la plenitud de la edad en Él. He aquí algunos textos, los más afortunados: «Ella, la única Virgen Madre que puede gloriarse de haber engendrado al Hijo único del Padre, abraza a éste su Hijo único en todo sus miembros y no se avergüenza de llamarse Madre de todos aquellos en los que reconoce a su Cristo, sea que lo hayan ya formado en sí mismo, sea que estén formándolo» (*Serm. I de Assumpt.*; PL. 185, 188 B-C). Contraponiendo después Eva a María (la primera, Madre de los que mueren, y la segunda, Madre de los que viven), prosigue: «Puesto que [María] es Madre de la vida, por cuyo medio todos viven, engendrando esta vida, engendró en cierto modo a todos los que deben vivirla. *Uno era el engendrado, pero todos nosotros éramos engendrados:* puesto que ya estábamos todos, como en germen, en Él» [35]. La Virgen, pues, unía a todos los hombres, incluídos en Cristo (en la naturaleza humana que Él asumió por obra de María) a la *Vida* misma, que es Cristo. Si Pablo —añade el Beato— «engendró a sus oyentes (*Gál.*, 4, 19) predicando la palabra mediante la cual fueron regenerados», María, «de una manera mucho más divina y santa», ha engendrado a los hombres, «engendrando al mismo Verbo», la palabra sustancial, la vida misma (l. c., 189 A). Recogiendo después una idea de S. Ambrosio, usa la metáfora del grano de trigo: «De un solo grano de trigo que germinó en el seno de la Virgen, se multiplica en toda la tierra una abundante mies de fieles» (*Serm. 4 de Nativ. Dom.*; PL. 185, 39 B). Pasa después el Beato a hablar de los deberes impuestos por la maternidad a nuestra Madre, y particularmente del afecto con que los cumple: «Desea María esculpir en todos sus hijos adoptivos la forma de su Unigénito; ellos, aunque sean engendrados mediante la palabra de la verdad, son dados a luz cada día con el deseo y la guía de su piedad hasta que se conviertan en hombres perfectos» (*Serm. 2 in Nativ. Mariae*; PL. 185, 205 A). Conclusión práctica: «Y ahora, ya que vivimos por la ayuda de la Madre del Altísimo, muramos bajo su protección, como bajo la sombra de sus alas; reposaremos después en compañía de su gloria, como en su seno. Entre tanto, resonará una única voz de todos los que se alegran y felicitan a la propia Madre... Puesto que en

(35) "...Unus generabatur, sed nos omnes generabamur, quia videlicet secundum rationem seminis, quo regeneratio fit, iam tunc in ille omnes eramus" (l. c., vol. 1881).

modo alguno se puede creer que permanecer en el seno de Abraham sea mayor felicidad y gloria que permanecer en el seno de María, ya que en él puso su trono el Rey de la gloria» (*Serm. I de Assumpt.*; PL. 185, 189 B).

Elredo, otro discípulo de S. Bernardo, habla también «con estilo encantador» (Riudor, o. c., p. 30) de la maternidad espiritual de María. «¿Acaso no es Ella —pregunta— nuestra Madre? Sí, hermanos, Ella es verdaderamente nuestra Madre, porque por medio de Ella hemos nacido, por medio de Ella hemos sido nutridos, por medio de Ella crecemos. Por medio de Ella hemos nacido no al mundo, sino a Dios; por medio de Ella hemos sido alimentados no con la leche de su carne, sino con aquélla de que habla el Apóstol: "Les dió leche como bebida, no como alimento" [*I Cor.* 3]; por medio de Ella crecemos no en estatura corporal, sino en la virtud del alma. Veamos ahora cuál es este nacimiento, esta leche, este modo de crecer» (*Serm. 20, in Nativ. Mariae*; PL. 195, 323, A). Pasa luego a explicar cómo nacemos de María. Después de haber subrayado cómo, a causa del pecado, estábamos todos en la muerte y en las tinieblas, dice: «pero por medio de la SS. Virgen María hemos nacido mucho mejor que por medio de Eva, *porque Cristo nació de Ella*... Ella es *Madre nuestra*, Madre de nuestra vida, Madre de nuestra incorporación, Madre de nuestra luz..., la misma que es Madre de Cristo, es Madre de nuestra sabiduría, Madre de nuestra justicia, Madre de nuestra justificación, Madre de nuestra Redención. Por consiguiente, Ella es para nosotros más Madre que nuestra madre carnal. De Ella, por tanto, procede nuestro mejor nacimiento, porque de Ella procede nuestro nacimiento [espiritual], nuestra santidad, nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación, nuestra Redención» (l. c., 323)[36]. Explica después cómo nuestra Madre espiritual, después de habernos dado a luz, nos nutre. El Verbo de Dios —dice— era pan, pero un pan sólido, y por eso sólo era comido por los fuertes, por los Ángeles. Nosotros, en cambio, éramos pequeños y no podíamos probar ese alimento. ¿Qué hacer...? «Vino este pan [el Verbo] al seno de la Virgen y allí se hizo leche, y tal leche que nosotros pudiéramos tomarla. Considera ahora al Hijo de Dios en el seno de la Virgen, entre los brazos de la Virgen, al pecho de la Virgen; todo Él es leche: ¡tómalo! Esta es la leche que nuestra buena Madre nos ha dado» (l. c., 324 B). Se hace aquí eco Elredo de una exposición de S. Agustín (*Enarr. in Ps. 33*; PL. 36, 304). Explica, finalmente, cómo crecemos por medio de María, por el hecho de que Ella, juntamente con Cristo, es el modelo de nuestro crecimiento espiritual, por medio de las virtudes: «Considera su castidad, su caridad, su humildad; y mediante su ejemplo crece en pureza, crece en caridad, crece en humildad y sigue así a tu Madre» (Ibid.).

---

(36) "Ipsa est *vere* mater nostra... magis mater quam mater carnis nostrae... quia ex ipsa est melior nostra nativitas."

ISAAC DE STELLA ha expresado de un modo más profundamente teológico que todos los escritores precedentes *la naturaleza y fundamentos* de la maternidad espiritual de María. Desarrollando genialmente el paralelismo María-Iglesia, dice: «El "Unico" [Hijo de Dios natural] reconcilió a muchos consigo... con su caridad y con su poder; los cuales, aunque sean "varios" por la generación carnal, son con todo "uno solo" por la divina generación. La cabeza y el cuerpo de Cristo forman un único y solo todo; y es uno sólo de un solo Dios en el cielo y de una sola Madre en la Tierra; son muchos hijos en un solo Hijo. Porque como la cabeza y los miembros son un solo hijo y muchos hijos, así María y la Iglesia son una sola madre y varias madres, una sola virgen y varias vírgenes. Una y otra, Madre; una y otra, Virgen; una y otra han concebido, sin concupiscencia, de un mismo Espíritu: una y otra engendran una prole sin pecado para Dios Padre. Aquélla, sin pecado alguno, dió a luz la Cabeza para el cuerpo; ésta, en la remisión de los pecados, dió a luz el cuerpo para la Cabeza. Una y otra, Madre de Cristo; pero ninguna da a luz al Cristo entero sin la otra. No existe más que un Cristo total, formado por la Cabeza, Jesús, y por el cuerpo, los cristianos; y María es la Madre de la Cabeza y de los miembros, que no son más que un solo Hijo» *(Serm. 51 in Assumpt. B. V. M.;* PL. 1862 D-1863 A).

GERQUIO DE REICHERSBERG, hablando de las palabras del Crucificado («He ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre»), escribe: «A uno de los Apóstoles se le dijo: "He ahí a tu Madre" *(Jn.* 19, 25). Y esto que se dijo a uno puede decirse a todos los Apóstoles, Padres de la nueva Iglesia. Como Cristo oró por los que debían creer en su palabra, para que fuesen una sola cosa, *corresponde también a ellos*, a todos los fieles que aman de corazón a Cristo, lo que fué dicho a uno que amaba a Jesús y que era más amado que los otros... Por lo cual, aquella bienaventurada Madre, cuando estaba junto a la Cruz, dió a luz a todos, cuando sabiendo que su Hijo sufría para liberarles y salvarlos, sufría por darlos a luz con su alma atravesada por la espada de la compasión. Consiguientemente, la invocamos, no con vana esperanza, no sólo "Ave maris stella", sino también "Monstra te esse matrem", es decir [la invocamos], a causa de una doble maternidad: aquella por medio de la cual dió a luz sin dolor a su único Hijo, y aquella por medio de la cual dió a luz para Sí y para este mismo Hijo único muchos hijos con gran dolor y tristeza suya, de su amado Hijo y de sus discípulos» *(Liber de gloria et honore Filii hominis,* c. 10; PL. 194, 1105 B-C).

HUGO DE S. VÍCTOR llama a María SS. «Madre de misericordia» *(Serm. 68 in Nativ. Marine;* PL. 177, 1105 A).

RICARDO DE S. VÍCTOR llama a la Virgen «Madre de todos los que verdaderamente viven» *(De Emmanuel,* c. 12; PL. 196, 621 B), «Madre de los

pobres mortales que alimenta con la leche de su pecho» *(Explan. in Cant.*, c. 23; PL. 196, 476 A).

S. AMADEO DE LEÓN dice que por «el cuello, que está encima de los otros miembros y transmite la gracia vital a los miembros, se expresa la situación eminente de aquella que, presidiendo a los miembros de la Iglesia, une la Cabeza al cuerpo, puesto que uno a Cristo con la Iglesia, e infunde a los demás miembros la vida que Ella, en primer lugar, recibe» *(Homil. 2;* PL. 188, 1311 D).

ADÁN DE PERSEIGNE, Abad, volviéndose a la Virgen dice: «Tú eres Madre del desterrado y del rey; Tú eres Madre del reo y del juez; Tú Madre de Dios y Madre del hombre. Por tu medio, pues, el reo ha sido hecho hermano del juez; por tu medio la misma herencia ha pasado a ser del rey y del desterrado. Porque siendo Madre de ambos, tienes a entrambos por hijos, y por tu medio el Unigénito se convierte en hermano del adoptado» [37].

GUILLERMO EL EXIGUO, comentando las palabras del Cantar de los Cantares «Emissiones tuae Paradisus», dice: «En el único Salvador de todos, Jesús, María dió a luz la vida. Por el hecho mismo de que es Madre de la Cabeza, es Madre de muchos miembros. La Madre de Cristo es Madre de los miembros de Cristo, puesto que la Cabeza y el cuerpo constituyen un único Cristo: dando a luz corporalmente a la Cabeza, dió a luz espiritualmente a los miembros. Por esto es llamada por todos Madre, y de todos, con el debido culto, es honrada como madre» [38].

FELIPE DE HARVENG, en su comentario al Cantar, expone así la espiritual maternidad de María SS.: «Cristo se hará Esposo uniéndose a la Virgen con un vínculo nupcial..., engendrando en Ella y por medio de Ella hijos espirituales, en virtud de una eficacia espiritual, de manera que Ella y Él gocen de una posteridad de hijos. Y de Ella dependen la carne de Cristo, su Pasión, el árbol de la Cruz, la abolición de nuestras culpas, la victoria sobre las tinieblas, nuestra perseverancia en la virtud, nuestra confianza en las recompensas futuras». «Cuando —así hace hablar a María— con una especie de parto Yo os hago salir de las tinieblas de la ignorancia, cuando a fuerza de celo y de sufrimiento os conduzco a la luz de la verdad y de la ciencia, cuando con una solicitud afectuosa os infundo las reglas de la perfección ¿acaso no os formo en

(37) "Tu mater exulis, tu mater regis; tu mater rei, tu mater iudicis; tu mater Dei tu mater hominis. Per te ergo factus est reus frater iudicis; per te facta est una hereditas Regis et exulis. Cum enim utriusque mater, utrumque habes filium, et per te efficitur frater Unigenitus adoptati" (*Mariale*, serm. 1; PL. 211, 703).

(38) "In uno Salvatore omnium Iesu plurimos Maria peperit ad vitam. Eo ipso, quod Mater est Capitis, multorum membrorum Mater est. Mater Christi mater est membrorum Christi, quia caput et corpus unus est Christus: corporaliter caput parturiendo, spiritualiter membra peperit. Unde etiam ab omnibus mater appellatur, et ab omnibus cultu debito ut Mater honoratur" (*In Cantic. Cantic.*, cap. 4).

mis entrañas, o más bien, en mis costumbres, como una madre lo hace? A uno de vosotros es a quien el Esposo ha dicho: He ahí a tu Madre... El cuidado de Juan ha sido confiado a la Virgen, pero no está excluída la solicitud de los demás. Una razón clarísima de fijar el misterio hace que se atribuya especialmente a un Apóstol, pero esto significa que es necesario a todos. Y no es Juan solamente el que acoge a la Virgen y la rodea de veneración; no es sólo a Juan a quien la Virgen abraza con todo el afecto de su devota solicitud: Ella los ama a todos; lleva en el corazón hacerse útil a todos y darles una altísima enseñanza... (Cfr. PETIT, F., *La doctrine Mariale de Philippe de Bonne-Espérance*, en «Anal. Praem.», t. 13, fasc. 3-4 [1937], Tongerloo).

En el siglo XIII, el siglo de oro de la Escolástica, bastará nombrar a S. Alberto Magno, a Alfonso X el Sabio, S. Buenaventura, Conrado de Sajonia, el Bto. Jacobo de Verazze y Sto. Tomás de Aquino.

S. ALBERTO MAGNO enseña que María SS. «ha sido predestinada antes de los siglos para ser el principio mediante el cual todo lo creado sea re-creado» *(Mariale,* q. 145). Dice además, que Ella «en tiempo de la Pasión, a la cual estuvo presente y que soportó con Él [Cristo] —puesto que la espada traspasó el alma de Ella haciéndola partícipe de la Pasión—, se hizo ayuda de la Redención, y *Madre de la regeneración;* y por eso precisamente es allí llamada «mujer», a causa de la fecundidad espiritual que la hace *Madre espiritual de todo el género humano;* y no sin un parto doloroso nos llamó y nos regeneró a todos en el Hijo y por medio del Hijo a la vida eterna» (o. c., q. 29). «La B. Virgen se asemeja al Papa, que tiene el cuidado de todas las iglesias..., porque el Papa es Padre de los Padres y Ella es *Madre de todos los cristianos;* más aún, de todos los bienes» (o. c., 9-36).

ALFONSO X, EL SABIO, en sus *Cantigas*, da por lo menos siete veces a María el dulce nombre de «Madre nuestra»: «Es nuestra Madre — quien nos alimenta — y tiene cuidado de preservarnos de todo mal» (Cfr. «Eph. Mar.», 1 [1951], p. 500).

S. BUENAVENTURA enseña explícitamente que María SS. «no es sólo la Madre de Dios según la carne, sino que es la *Madre espiritual de los hombres;* como Eva nos engendró a todos a la vida terrena, así nuestra Señora nos engendró a todos a la vida del cielo... Por lo que con suma precisión dice San Lucas (2, 7): "María dió a luz a su Hijo *primogénito*"; porque si bien engendró a uno solo según la carne, engendró a todos los hombres según el espíritu» *(Serm. VI de Assumpt. B. M. V.,* Op. 9, 706 c). Escribe además que el seno de María fué el tálamo nupcial en el que Dios celebró las nupcias de su divino Hijo con la naturaleza humana «para tomarla por esposa, y así el Creador de todos fuese hermano nuestro y la B. Virgen madre de todos los Santos.

Bendito sea el día en el que todas estas cosas se obraron, porque por medio de la Virgen Madre, Dios se ha hecho nuestro Padre y el Hijo de Dios nuestro hermano» *(Serm. 4 de Annunt. B. M. V.*, Op. 9, 672 c).

CONRADO DE SAJONIA se pregunta: «¿Pero acaso es María Madre solamente de Cristo?» Y responde: «María es verdaderamente —cosa gratísima—, no sólo Madre singular de Cristo, sino también *Madre universal de todos los fieles*, por lo que dice S. Ambrosio: «Si Cristo es hermano de los creyentes, ¿cómo la que engendró a Cristo no será madre de ellos?» Sí, amadísimos, gocémonos todos y digamos alegremente: Bendito el Hermano por quien María es nuestra madre, y bendita la Madre por quien Cristo es nuestro hermano» *(Speculum B. M. V.*, c. 10).

BTO. JACOBO DE VARAZZE, O. P., Arzobispo de Génova, llama frecuentemente a María SS. «Madre nuestra» *(Sermones de Sanctis per anni totius circulum, 29, De Nativitate B. M. V.*, Venecia 1573, 8, f. 38), y «los cristianos... son todos *hijos* de Ella» *(Sermones aurei de Maria Virgine Dei Matre*, Venecia 1550, 95, f. 114 v). La razón es esta: María «es madre nuestra en cuanto que ha engendrado a nuestro Hermano» *(Serm. de Sanct., 29 De Nativ.*, 8, f. 37), y por tanto, la «B. Virgen es Madre de Cristo y Madre nuestra» *(Sermones Quadragesimales*, Venecia 1571, Feria IV primae hebdomadae, 2, 33 v). Por esto San Mateo ha llamado a Jesús «primogénito» de María: «Se dice en Mateo I que Ella dió a luz a su hijo primogénito; luego tuvo hijos secundogénitos. Es sabido, sin embargo, que no tuvo otros hijos carnales, y por tanto, se entiende que fueron espirituales» *(Serm. Mar., 95*, f. 114 v). Ella nos engendra la vida sobrenatural de la gracia y nos educa: «Ella, en efecto, como Madre fecunda, engendra a muchos en la fe y en la gracia» (l. c., 107, f. 123). «En Ella hay también un gran cuidado por educar a sus hijos» (l. c., 95, 179 v). El Beato, pues, enseña que hemos sido hechos por medio de Ella hermanos de Cristo, no carnal, sino espiritualmente, es decir, por habernos hecho partícipes de su divina naturaleza por medio de la gracia *(II Petr.* 1, 4), por medio de la cual quedamos unidos al cuerpo místico de Él *(I Cor.* 12, 12-27), para que la plenitud de gracia que en Él hay fluya hasta cada uno de nosotros *(Jn.* 15, 5). Las famosas palabras o testamento de Cristo crucificado tuvieron, según el Beato, una fuerza transformadora, y obraron lo que significaban, o sea, hicieron a Juan verdadero hijo adoptivo de María, del mismo modo que el pan y el vino, por medio de las palabras de Cristo, se hicieron Cuerpo y Sangre de Él *(Serm. Mar.*, 95, f. 114 v).

STO. TOMÁS DE AQUINO, en un discurso, cita las palabras de un himno medieval en el que la Virgen SS. es llamada «Madre humilde y piadosa»: «Pia mater humilis — naturae memor fragilis...» *(Serm. 23 in Annunt. B. V.)*. En la

Suma Teológica destaca luego claramente cómo «el fin de la Encarnación fué el renacimiento de todos los hombres a la filiación divina». Y alude al *De Sancta Virginitate* de S. Agustín (cap. 6), en donde se habla de Cristo nuestra Cabeza, milegrosamente nacido de la Virgen, para significar que sus miembros habrían nacido según el espíritu de la Virgen Iglesia» *(S. Th.*, III, q. 28, a. 1).

En el SIGLO XIV nos limitaremos a Teófanes Niceno, Hubertino de Casale, el Beato Raimundo Lulio y Raimundo Jordán.

TEÓFANES NICENO enseña que María es nuestra Madre, y que su amor materno imita al amor de Cristo hacia nosotros y excede incomparablemente el amor de nuestra madre carnal, de manera que ésta apenas puede llamarse «nodriza» comparada a María SS., por medio de la cual nos ha venido todo bien sobrenatural *(Sermo in SS. Deiparam*, ed. P. Jugie, Roma 1935, p. 197-207).

HUBERTINO DE CASALE, a principios del s. XIV, recogiendo la metáfora del «cuello», propuesta ya por Ricardo de S. Lorenzo, escribe: «Dice S. Jerónimo [el pseudo-Jerónimo], en el sermón de la Asunción de la Señora, que toda la plenitud de gracia que hay en Cristo pasó a María, aunque de modo diverso. Digo de modo diverso, según me parece, porque en Cristo [está] como en hombre personalmente deificado, y en María, como en templo singularmente dedicado al mismo verbo. En Cristo, como en la cabeza que influye; en María, como en el cuello que transmite a todo el cuerpo de la Iglesia» *(Arbor vitae crucifixae*, lib. 1, c. 8, Venecia 1485, f. C, p. 16, col. 2).

BTO. RAIMUNDO LULIO, el «Doctor iluminado», en su *Arbre de Sciencia*, dice graciosamente: «Se cuenta que cuando Dios creó el mundo, el mundo le dijo: ¿Por qué me has creado? Y Dios respondió diciéndole que le había creado para hacer de él un hijo que fuese hermano del Hijo de Dios, y una mujer que fuese Madre del hijo de Dios. Entonces el mundo sonrió y se alegró y dijo que era para él un gran honor que una parte fuese Dios y otra parte fuese su Madre. Y dijo que no tenía temor de desesperación, ni lo tendría nunca» *(Op.* XII, 1918, p. 368-369). Según Lulio, Dios predestinó a la Virgen SS. en primer lugar a ser Madre de Dios, y en segundo lugar «Madre de nuestra universal utilidad y redención y también Madre de los justos y de los pecadores, que si Vos no fueseis Madre o vuestro Hijo no fuese Dios-Hombre, todo el género humano estaría perdido, y por ser Vos Madre de tal Hijo, es restaurado, puesto que es re-creado» *(Disputatio quinque hominum sapientum*, Op. X, 83). Enseña además que María SS. «es Madre de nuestra universalidad y utilidad y redención», no sólo respecto a los hombres, sino también con relación a los Ángeles. Ella, en efecto, está providencialmente colocada entre Dios y Cristo, por una parte, y los Ángeles y los hombres de otra, y transmite al mundo creado los benéficos influjos o irradiaciones del mundo divino *(Liber de Homine*, ed. Maguncia, VI, 57).

RAIMUNDO JORDÁN, llamado el Sabio Idiota, ha escrito que María «es el [cuello] de la Iglesia, porque como el cuello [en el orden natural] une la cabeza con el cuerpo, así la B. Virgen une a Cristo, que es la Cabeza de la Iglesia, con ésta, que es su cuerpo, y eso porque Ella engendra corporalmente a Cristo y lo engendra espiritualmente en los fieles, puesto que lo reconcilia con los pecadores» *(Contempl. Virg.*, 13) [39].

En el SIGLO XV se da un continuo «crescendo» en intensidad y en expresión, en el afecto filial a María SS. (Cfr. O'CONNOR, o. c., p. 164). Baste recordar a Juan Gerson, S. Bernardino de Sena, S. Antonino de Florencia, Bernardino de Bustis, Dionisio el Cartujo y Jorge Scholarios.

JUAN GERSON excita con estos acentos la filial confianza de los hombres hacia su Madre celestial: «¿Qué te podrá negar la *Madre de la misericordia* desde el momento en que ha consentido que su propio hijo, fuese ofrecido por una miseria tan grande? ¿Qué no te concederá la que es bienaventurada en los cielos puesto que te ha dado tales cosas cuando estaba afligida sobre la tierra? Ella ha perdido la miseria: ¿Habrá perdido quizá también la misericordia? Ha perdido la pasión: ¿Habrá quizá perdido la compasión?» *(Op.*, 3, 671 D, París 1706). María SS., según Gerson, es «la buena Madre» que «deseó pagar el precio de la Redención por sus hijos» (o. c., 1197 B). Ella es «la Madre de la gracia» (o. c., 1361 C).

S. BERNARDINO DE SENA amplía ante todo el horizonte al subrayar cómo la Virgen SS. es «Madre de toda gracia» *(Op.*, III, 109 D), puesto que es Madre no sólo de los hombres, sino también de los Ángeles, o sea, de «toda la corte celestial» *(Op.*, I, 520 B), puesto que Cristo mismo la dió por Madre a todos los hijos de la gracia [40]. «La Virgen María *es la Madre de todos los que aman a Cristo*, por medio de la infusión de la gracia invisible» *(Op.*, I, 440 CH). El

(39) Digna de atención es también esta estrofa de un himno litúrgico del s. XVI:

"Gaude Mater orphanorum.
Vera Nutrix parvulorum,
Quos lacte nutris gratiae
Sinu fovens clementiae."

(Horae de B. M. V., ad Matut., 26, Cfr. DREVES, *Analecta hymnica medii aevi*, t. 30, página 130).

(40) *La fe en Cristo que ha de venir*, dice S. Bernardino, fué presentada a los Ángeles después de su creación, en la mística figura del Arca del Testamento: "Tria siquidem concludebantur in Christi fidem quae mystice significantur in tribus, quae continentur in Arca. Primo... persona Christi, quantum ad utramque naturam, scil., divinitatis et humanitatis... *Secundo in Christi fide concludebatur persona Virginis Matris*... Tertio... testamentum vetus et novum... Haec igitur Arca tunc in templo coelesti visa est quando Angelorum bene disposita multitudine in mundi creatione fides haec primum divinitus revelata fuit" (*Op.* I, 496 F-497 A). (DE FONZO L., *La Mariologia di S. Bernardino de Siena*, pp. 39 s., Roma, 1947).

fundamento de esta espiritual, universal, maternidad de María SS. lo ve el Santo en la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Cuando María queda hecha —después de su consentimiento— Madre de Cristo, queda hecha también Madre de todos los vivientes en Cristo, incluído en Él [41], tanto Ángeles como hombres, porque «la naturaleza humana [se hace] un sólo pueblo con la naturaleza angélica» [42]. En las palabras de Cristo Crucificado («Mujer, he ahí a tu hijo») S. Bernardino ve la proclamación de la espiritual, universal, maternidad de María, porque «en Juan —dice él— entendemos místicamente todas las almas de los elegidos, de los cuales, por amor, la B. Virgen ha sido hecha Madre» [43], «Madre en el orden de la gracia» [44], y no en el de la naturaleza.

S. Antonino de Florencia razona así: «Ella ha engendrado corporalmente a un hombre, Cristo, y en aquel hombre Ella ha engendrado espiritualmente a todo el resto...»

Se propone luego la dificultad: Muchos Santos (como los del Antiguo Testamento) han precedido a la Virgen SS. en su vida mortal: ¿cómo pudieron ser engendrados por María? Y responde distinguiendo entre el orden de la naturaleza y el de la gracia. «En el orden de la naturaleza, un hijo no puede existir antes que su madre, pero en el orden de la gracia la cosa es bien diversa. Todos los Santos que han precedido a Cristo han sido salvados por su fe, explícita o implícita, en Él, Verbo encarnado, que un día sería engendrado por la Virgen; y en atención a la plenitud de Él han recibido ellos la gracia. Por el mismo camino viene la espiritual regeneración por la gracia para los Santos del Nuevo Testamento: por su viva fe en el Verbo hecho hombre en el seno de María; de la misma manera que los Santos del Antiguo Testamento debieron su regeneración a su fe en la Encarnación del Verbo, cuyo libre instrumento fué María. La B. Virgen es, pues, sin excepción ni restricción, la Madre de todos los regenerados por la gracia» (*Summ. Theol.*, p. 4, tít. 15, c. 14, n. 3). Nótese la distinta aportación a nuestro asunto y particularmente a la *universalidad de la maternidad* espiritual entre S. Bernardino y S. Antonino: Mientras el primero subraya la extensión de tal maternidad aun a los Ángeles, más allá de los hombres, el segundo, en cambio, subraya la extensión a todos los hombres, tanto a los que precedieron como a los que siguieron a María SS.

---

(41) "Habens in utero, id est, in viscerali et maternali affectu, Filium Dei, et totum mysticum Christum: hoc est, caput cum toto corpore electorum" (*Op.* III, 89 F), y en otra parte: "Per hunc consensum omnium electorum salutem viscerosissime expetiit et procuravit, et omnium saluti et eorum salvationi per hunc consensum se singularissime dedicavit... Ita ut ex tunc omnes in suis visceribus baiularet, tamquam verissima Mater filios suos" (*Op.*, III. 100 FG).

(42) "Natura humana (fit) unus populus cum natura angelica" (*Op.*, IV, 32 B).

(43) "Mystice igitur intelligimus in Ioanne omnes animas electorum, quorum per dilectionem Beata Virgo facta est Mater (*Op.*, I, 440 C).

(44) "Mater... in ordine gratiae (*Ibid.*).

BERNARDINO DE BUSTIS, hablando de la fecundidad del olivo, ve en él un símbolo de la fecundidad de María: «La B. Virgen es como un olivo fecundo; Ella, en efecto, como Madre fecunda, engendra muchos hijos a la fe y a la gracia» (*Mariale*, IX, 1, 7). Por esto la Iglesia la invoca: «Mater gratiae, Mater misericordiae» (Ibid.).

Esta espiritual maternidad de María se extiende también a los Angeles: «De todos los Santos que Dios, mediante la Virgen, ha regenerado a la gracia, se llama Madre la misma B. Virgen; más todavía, se llama Madre aun de los Angeles, porque por su mediación fué restaurada su ruina» (l. c., III, 3, 1). Esta espiritual maternidad fué proclamada solemnemente por Cristo en el Calvario cuando dijo a Juan: «He ahí a tu Madre» (*Jn.*, 19, 27); y puesto que Juan significa «el que está en gracia», por eso María es Madre de todo el que vive en gracia (l. c., II, 2, 3). «Los hijos que Ella engendra a la gracia los alimenta después a su mesa: "los alimentó con pan de vida y de inteligencia" (*Eccli.*, 15, 3). Ella, en efecto, alimenta nuestro entendimiento con el conocimiento de Dios, y el afecto con el amor de Dios; este amor es la vida del alma» (l. c., IX, 1, 7). A los espiritualmente pequeños, Ella les da leche: «Este alimento es una leche cándida que produce en las almas el candor de la inocencia; es una leche pura que le produce azucenas de pureza; es una leche fresca, porque extingue el estímulo del mal; es una leche rica, que da abundancia de piedad y de devoción... María, en efecto, nos suministra... la leche de la divina gracia..., la gracia de Dios, que alegra y regocija el alma» (l. c., VII, 5, 2).

DIONISIO EL CARTUJO recalca la espiritual maternidad de María, respecto a la Iglesia, místico cuerpo de Cristo: «Dios Omnipotente escogió desde la eternidad a la B. María por *Madre* y abogada, por protectora y mediadora de todos los fieles y de toda la Iglesia» (*Op.*, t. 3, pp. 123 s.). Respecto a las palabras de Cristo crucificado («Mujer, he ahí a tu hijo»), Dionisio escribe: «El discípulo amado designa a todos los fieles; cuando Jesús dice: "He ahí a tu Madre", dió a María como Madre de cada cristiano» (*Enarr. in Evan. Ioan.*, Parisiis, 1552, pp. 342) [45].

Entre los orientales, JORGE SCHOLARIOS afirma que Dios «ha elegido a María SS. para que sirviese al misterio de la regeneración del mundo» (*In Praesent. B. M. V.*, n. 3; *Patr. Or.*, t. 19, fasc. 3, col. 518).

---

(45) Es falso afirmar, como hace CEUPPENS, que Dionisio el Cartujo sea el primero en dar a las citadas palabras el significado de Maternidad universal (*Mariologia Biblica*, Romae, 1948, p. 203).

c) *En la Edad Moderna* (ss. XVI-XIX)

En esta época la maternidad espiritual se afirma continuamente en la interpretación de las palabras del Crucificado («Mujer he ahí a tu hijo»), a las que se atribuye generalmente el sentido de una proclamación de la maternidad espiritual de María. Citaremos sólo los autores más representativos.

En el SIGLO XVI hablan de la maternidad espiritual de María el P. Antonio Spinelli, el Bto. Alonso de Orozco, el Bto. Juan de Avila, Alfonso Salmerón, Toledo, etc.

ANTONIO SPINELLI, S. I. († 1615), demuestra que la «Virgen Madre de Dios es la Madre de los justos, sea porque es Madre de Cristo N. S.; sea porque en Juan le fueron dados a Ella como hijos particularmente por el mismo Cristo; sea porque coopera de muchos modos a la salvación de los justos; sea porque es Madre de la divina gracia, del amor hermoso, de la fe y de la santa esperanza» (*Maria Deipara thronus Dei*, ed. 1696, p. 354).

BTO. ALONSO DE OROZCO, agustino, discípulo de Sto. Tomás de Villanueva, ha insistido mucho sobre nuestro tema (Cfr. HERRÁN, L., *La Maternidad espiritual de María en el Bto. Orozco*, en «Est. Mar.», 7 [1948], 443-472). Afirma, entre otras cosas, que como el Padre celestial ha tenido un hijo natural y todos los demás son adoptivos, «así la Virgen pura tiene por primogénito a Cristo, a quien Ella engendró y dió a luz; pero todos los fieles somos hijos de María y Ella nos ama grandemente» (l. c., p. 460, n. 44). Afirma que en el seno de la Virgen se han celebrado las nupcias...: «La Esposa es la naturaleza humana y el Esposo es el Hijo de Dios» (l. c., p. 469, n. 47). En las palabras referidas por S. Juan (19, 26) ve expresada la maternidad espiritual de María SS.[46].

BTO. JUAN DE AVILA, padre y maestro de los ascetas y oradores españoles de la edad de oro, comentando las palabras de S. Juan (19, 26), dice: «Como el Padre nos hizo un grandísimo don al darnos su benditísimo Hijo para nuestro remedio, así también el Hijo nos hace un gran don al darnos su bendita Madre como abogada nuestra. Cuando dijo a Juan al pie de la Cruz (19, 26) "He ahí a tu Madre", lo dijo en nombre de todos; ahí están comprendidos todos los cristianos. Dios nos daba a su Madre por Madre; démosle gracias

(46) "O quam felix et quam dives factus est Ioannes tam mirabili thesauro ditatus! Denique non Ioannis tantum mater est Virgo sancta: omnium ortodoxorum pia parens constituta fuit", "Denique vos, fratres, altius in corde vestro expendite et huc aciem mentis convertite: quam nos dilexerit Christus qui ut "nos redimeret" Matrem unice dilectam reliquit" (l. c., p. 469, n. 58).

y dénselas los Angeles» *(Obras Espirituales*, t. II, p. 274). «Felices nosotros, ciertamente, que tenemos a Dios por Padre y a su sagrada Madre por Madre; que es mucho más piadosa con nosotros que lo haya sido ni lo será ninguna otra madre con los propios hijos que ha engendrado y dado a luz». La razón es porque Ella, «como es la más unida a Dios con parentesco de carne, así lo es en el fuego de la caridad. Y como el hierro puesto al fuego queda todo lleno de él, de modo que parece él mismo fuego, así esta Virgen bendita, puesta en el horno del divino amor, quedó tan llena de él y tan semejante a él que fué así verdadera Madre del pueblo cristiano, de tal manera que, en comparación de Ella, las madres no merecen el nombre de Madre; de la misma manera el amor paterno que nos tiene el Padre celestial supera de tal manera al que nos tienen nuestros padres que nos han engendrado, que justísimamente merece Dios este nombre de Padre, y los que nos han engendrado, por grande que sea el amor que nos tienen, no presuman este nombre, ni merecen tenerlo». «De Eva somos todos hijos según la carne, y de la Virgen según el espíritu. Ella tiene para todos los hombres afecto de Madre, coraje de defensora; mirad si Ella ha de ser grande para ser Madre de tantos hijos. ¿Dónde tenéis manto para cubrirlos a todos? ¿Dónde tenéis alas para cubrir a tantos pollos? Es más grande que la tierra; entran en Ella justos y pecadores y los que no entran en el cielo. Dios entró en Ella y permaneció en Ella» (l. c., pp. 823-824).

ALFONSO SALMERÓN dirigiéndose a María, le dice: «En Juan te hemos sido dados por hijos» [47].

EL CARD. FRANCISCO DE TOLEDO afirma que en las palabras de Jesús «se significa un gran misterio: nos recomendó, en efecto, a los cuidados de la B. Virgen, a su protección e intercesión... Juan, en efecto, nos representaba a nosotros todos» [48].

En el SIGLO XVII encontramos una verdadera pléyade de teólogos, exegetas, apologetas y autores ascéticos que desarrollan desde los más varios puntos de vista nuestro tema. Nos limitaremos a los más representativos, es decir: S. Lorenzo de Brindis, S. Francisco de Sales, Francisco Poiré, S. I., Justino Miechow, Fernando Quirino de Salazar, Juan Bautista Novati, Bartolomé de los Ríos, Juan Olier, Cristóbal de Vega, Vicente Contenson, S. Juan Eudes, Cornelio a Lapide, Enrique M. Boudon, Bossuet.

S. LORENZO DE BRINDIS afirma: «La B. Virgen es la Madre de Cristo y la Madre de todos los cristianos que son verdaderamente fieles, verdaderamente

(47) "...Summo in Ioanne ut filii dati (*Comm. in Evang. Historiam et in Acta Apost.*, Tract. XLI, t 10; Madrid, 1601, p. 440).

(48) "Ioannes enim nos omnes repraesentabat" (*Comm. in Ioannis Evang.*, t II, Roma, 1589, p. 276).

elegidos de Cristo, verdaderamente miembros de Cristo» *(Mariale*, p. 371). Afirma, además, que la Virgen «siente afecto materno para todos los fieles de Cristo, demuestra entrañas maternas para todos y cada uno de los fieles, puesto que en Juan cada fiel le ha sido recomendado por Cristo en la Cruz cuando dijo: "Mujer, he ahí a tu hijo". Ella fué vista por S. Juan vestida del sol para que comprendiésemos que el sol, aun siendo uno, ilumina a todos y cada uno de los hombres y los calienta con su calor como si hubiese sido creado por Dios para cada uno de los hombres, porque *ninguno se sustrae a su calor*, así la Virgen Madre de Dios es madre de todos y cada uno; de tal manera madre común a todos que es madre propia de cada uno. Y como el sol es contemplado por todos y cada uno de los hombres, de manera que cada uno percibe con los ojos la imagen entera del sol, así cada fiel, si se da de todo corazón a la Virgen, podrá gozar de todo su amor, como si fuese hijo único. Por esto precisamente Cristo le dice en singular: «Mujer, he ahí a tu hijo» (l. c., p. 14 ss.). En otros pasajes el Santo dice que, con aquellas palabras, Jesús «creó en María entrañas maternas para con Juan» y para con todos los representados en él, «como el rey con su sola palabra hace condes a los caballeros» (l. c., p. 247). Y en otra parte afirma que María fué hecha Madre nuestra por Cristo en la Cruz» (l. c., p. 387; 588).

S. Francisco de Sales enseña que la Virgen SS. «aceptaba en la persona de S. Juan por hijos suyos a todos los hijos de la Cruz, y que Ella quedaba constituída su madre querida» *(Oeuvres*, t. IX, Annecy 1897, p. 276). Ruega así a la Virgen: «Acuérdate, oh María, que Tú eres mi madre y que yo soy tu hijo; Tú eres la Madre común de todas las pobres criaturas humanas, y especialmente madre mía, acéptame como hijo tuyo» (En Zeller, R., *Florilège de Nôtre-Dame*, p. 35 s.).

El P. Francisco Poiré, S. I., subraya que la Virgen se descarga de sus hijos espirituales cuando los da a luz para el cielo; consiguientemente Ella los lleva en su regazo mientras están sobre la tierra en espera de una condición mejor. De ahí se sigue que como el niño que aún no ha nacido no toma ningún alimento fuera del que ha pasado por la boca de su madre y ha sido digerido por ella, así mientras estamos aquí ninguna gracia se nos comunica que no haya sido impetrada por la Virgen con su súplica» *(La triple couronne de la bienheureuse Vierge Mère de Dieu*, París 1858, t. II, p. 68).

El P. Justino Miechow, O. P., en sus *Discursos praedicabiles super Litanias Lauretanas*, en el discurso 128, sobre la invocación «Mater divinae gratiae», se pregunta: «¿De quién es y cómo es Madre María?» Y responde: «La B. Virgen María, con el mismo mérito con que mereció ser Madre de Cristo, fué Madre de los hombres, de los Angeles y de todas las criaturas». Distingue

después cinco distintos modos de generación: natural (propia del padre y de la madre terrenos), espiritual (propia del padrino en el Bautismo), legal o adoptiva (propia del que adopta a un extraño), educativa (propia del maestro respecto al discípulo) y restauradora (propia del que repara o renueva una cosa). De los cinco modos es Madre la Virgen SS., a saber: *Madre natural* (respecto a Cristo, Verbo Encarnado); *Madre espiritual* (respecto a S. Juan Bautista, santificado en su presencia y al sonido de su voz, y también respecto a todos aquellos para quienes la Virgen impetra auxilios especiales y eficaces, o también la primera gracia para la salvación); *Madre legal* (respecto a S. Juan, dado a Ella por Cristo como hijo, y respecto a nosotros todos en la persona de Juan, según defienden—dice él *todos* los autores recientes: «Omnes recentiores»); *Madre educadora* (respecto a todos los fieles mediante «las inspiraciones, la distribución de las gracias»); *Madre restauradora* (no sólo respecto a los hombres, sino también respecto a los Angeles—que, según Micchow, han recibido de Cristo la primera gracia y la gloria—y de todas las criaturas). Concluye, pues, que la Virgen es «verdadera Madre nuestra», y, como tal, cumple respecto a nosotros sus *deberes maternos*, o sea: 1) nos engendra espiritualmente; 2) tiene cuidado de nosotros, especialmente cuando más lo necesitamos; 3) nos ama, mostrándonos su afecto materno de múltiples maneras; 4) nos viste; 5) nos lacta espiritualmente; 6) nos cura cuando estamos enfermos; 7) nos colma de dones y de beneficios; 8) nos educa con toda diligencia (o. c., vol. I, p. 222-224, ed. Nápoles 1857). Nadie—como es fácil comprender por todo lo dicho hasta aquí—ha tratado con mayor amplitud y profundidad nuestro tema.

El P. Fernando Quirino de Salazar prueba que la Virgen SS. es nuestra madre por tres motivos: porque es Madre de Cristo nuestra Cabeza, porque es Madre de Cristo nuestro hermano y porque Cristo en la Cruz nos la dió por madre (*In Proverbia*, p. 257).

El P. Juan Bautista Novati se pregunta «si la B. Virgen ha sido constituída Madre de Juan y de los otros fieles con aquellas palabras: "He ahí a tu Madre"». Rechazada la interpretación, según la cual con aquellas palabras la Virgen SS. habría sido constituída *físicamente* Madre de S. Juan (puesto que falta el fundamento de tal realización física, o sea, la generación) [49], afirma que la Virgen, con las citadas palabras, «fué constituída Madre de todos los fieles». A la objeción: La B. Virgen fué constituída Madre de todos los fieles «en el momento en el que consintió que el Verbo se encarnase en Ella», responde diciendo que *inicialmente* quedó constituída Madre de los fieles cuando

(49) El fundamento de esta extraña interpretación, está en algunas palabras de S. Pedro Damián: "Sicut enim dixit Matri *Hic est filius tuus*, ita dixit discipulis *hoc est corpus meum*: et tantus fuit illis in verbis affectus, ut illico panis ille, quem dabat, Dominicum fieret corpus" (*Serm. 2 de S. Joanne*).

dió el consentimiento, cuando comenzó la redención de los hombres; pero de un *modo completo* («modo quodam completo») en el Calvario, cuando la redención de los hombres quedaba coronada; y por eso, «como entonces Ella obtenía plenamente el título de Madre de los fieles, se dice justamente que entonces quedó constituída Madre de los fieles». Otra objeción la toma de las palabras del Beato Guerrico: «Ella da a luz a los hombres todos los días con el deseo, con el piadoso cuidado, hasta que se forme Cristo en ellos». De estas palabras—dice él—parece que se ha de concluír que la Virgen queda hecha Madre de los fieles, no en el tiempo de la Pasión, sino cada día. Y añade: «Se puede urgir la objeción diciendo que la Virgen SS. da a luz a los fieles cuando éstos entran en el reino de los cielos, y por tanto, queda hecha Madre de los fieles cuando mueren y consiguen la salvación, no antes». Responde Novati diciendo que «de dos modos principalmente parece que la Virgen SS. es Madre de los fieles: Primero, cuando con su caridad coopera a su nacimiento espiritual mediante la gracia; y segundo, cuando con su patrocinio los conduce a la vida eterna y gloriosa». Finalmente, a la objeción: ¿Por qué Cristo, con sus palabras, ha declarado a María madre solamente de Juan, aunque la constituía madre espiritual de todos?, responde haciendo notar «la suma sabiduría mostrada por Cristo al servirse de una fórmula tal, puesto que en ella quiere insinuar que el amor materno de la B. Virgen a los fieles es de tal manera perfecto, que aunque ama a todos como hijos, ama a cada uno de ellos como si solamente a él le amase y solamente de él fuese Madre» *(De eminentia Deiparae*, t. I, c. 18, q. 25). Lo dicho por Novati ha sido repetido por KREAYTTER en sus *Fastus Mariales*, Venecia 1695, p. 186-188.

El P. BARTOLOMÉ DE LOS RÍOS, en su *Hierarchia Mariana* (lib. III, c. 8), tiene un sutil estudio sobre la maternidad espiritual de María, comparándola con la paternidad espiritual de Dios (Cfr. SALVADOR ALONSO, *La Esclavitud Mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascética e histórica, según el P. Ríos*, c. III-V).

El VEN. JUAN OLIER († 1657) afirma que María SS. en el pensamiento del Padre celestial es «el auxiliar de Dios, estrechamente asociada a su designio, de formar una familia fuera de Él» *(Recueil de la Sainte Vierge*, p. 106). Y «en previsión de los deseos de María, Dios ha dispuesto toda la economía de su providencia» (l. c., p. 117). Miembro el más perfecto del cuerpo místico, es como una especie de síntesis de toda la Iglesia: «Ella contiene por sí sola, como en un templo vivo, a todos los fieles de Jesús» (l. c., p. 60); porque Dios Padre ha formado en Ella «a su Hijo en toda su extensión, *in virum perfectum*», o sea, la Iglesia en su Cabeza y en sus miembros (l. c., p. 114).

El P. CRISTÓBAL DE VEGA, en el certamen III de su *Theologia Mariana*, prueba que «a todos corresponde propagar con la voz y con los escritos las glo-

rías de los privilegios marianos, porque Ella es Madre de todos nosotros» (Ed. Nápoles 1866, vol. I, p. 33-37). Distingue una triple filiación respecto a la Virgen: natural (Cristo), legal o adoptiva (S. Juan y los demás hombres) y espiritual (S. Juan Bautista). Las palabras «Mujer, he ahí a tu hijo» (*Jn.* 19, 26) se extienden a todos los «discípulos» de Cristo además de S. Juan (l. c., p. 34). En las palabras del Apocalipsis (c. 12) sobre la mujer vestida de sol, presa de dolores de parto, ve, no «el parto de Cristo (que fué sin dolor), sino el de los demás hijos de María, como dicen muchos intérpretes» (l. c., p. 35). «María —dice— nos ha llevado como a hijos en su seno, nos ha dado a luz entre los dolores de la Pasión de Cristo su Hijo, cuando fué hecha Madre de todos» (Ibid.).

VICENTE CONTENSON, O. P., comentando las palabras: «He ahí a tu Madre», pone en labios de Cristo estas palabras: «Será considerado como hijo de mis dolores sólo aquel que tenga a María por su Madre. En vano me invoca como Padre el que no venera a María como a su Madre», porque «María es la administradora de toda la Iglesia. La misma que es Madre de Dios es también Madre de los cristianos... El que no ama a María falta al amor que se debe a sí mismo» *(Theol. mentis et cordis,* l. 10, d. 4, c. 1, spec. 1; ed. Colonia 1687, t. II, 134 s.).

S. JUAN EUDES se pregunta: «¿Cuál es la vocación de María? ¿A qué ha sido llamada?» Y responde: «Ha sido escogida para ser Madre de Dios... e inmediatamente para ser Madre de todos los hijos de Dios». Y en otra parte (en su *Catecismo de la Misión)* se pregunta: «¿De quién es Madre la Virgen SS.?» Y responde: «Es Madre de Jesús y de todos los miembros de Jesús, que son los cristianos» *(Oeuvres complètes,* t. II, p. 418). Reconoce, pues, el nexo estrechísimo entre la Maternidad divina y la maternidad espiritual. A esta espiritual maternidad le señala él un doble fundamento: «Ella sabe que Él [Jesús] es nuestra Cabeza, y que nosotros somos sus miembros y consiguientemente que no somos más que una sola cosa con Él, como los miembros no son más que uno con su cabeza. Por este motivo Ella nos mira y nos ama de alguna manera como a su Hijo, y como a sus propios hijos, que llevan esta gloriosa cualidad por dos razones: en primer lugar, porque siendo Madre de la Cabeza, lo es consiguientemente de los miembros; en segundo lugar, porque nuestro benigno Salvador, mientras estaba sobre la Cruz, nos ha dado a su divina Madre en calidad de hijos» *(Le Coeur admirable...,* t. VII, p. 461). Esta segunda razón la desarrolla el Santo en esta página de incomparable belleza: «Somos nosotros los que hemos puesto a Jesús en esta Cruz con nuestros pecados; los que le hemos cubierto de llagas y de sangre y colmado de increíbles dolores; los que le hacemos sufrir una muerte, la más atroz e ignominiosa que haya habido jamás; y en la hora misma en que lo tratamos tan indigna y cruelmente, Él nos hace una gracia, la más señalada posible: nos da su dignísima Madre; y no sólo en calidad de Reina y Soberana, sino en la calidad más honrosa y más

ventajosa para nosotros que pueda imaginarse, es decir, en calidad de madre, diciendo a cada uno de nosotros lo que dice a su discípulo predilecto: «Ecce Mater tua». Él no entrega a Ella, no sólo como siervos o esclavos, lo que sería de gran honor para nosotros, sino como hijos: «Ecce filius tuus», le dice, hablando de cada uno de nosotros en la persona de S. Juan; que es como si le dijese: «He ahí todos mis miembros que Yo te doy para que sean tus hijos; Yo los pongo en mi lugar para que los mires como a Mí mismo, y los ames con el mismo amor con que me amas. Por los horribles tormentos y la muerte cruel que por ellos soporto, comprendes cuánto los amo: ámales como los amo Yo». Oh Madre de Jesús, Vos comprendéis bien lo que quiere decir vuestro Hijo con estas palabras: «Mulier ecce filius tuus»; no solamente son escuchadas por vuestros oídos, sino que penetran hasta el fondo de vuestro corazón y allí quedarán esculpidas por toda la eternidad. Por esto Vos, que nos miráis y nos amáis como a hijos vuestros y hermanos de vuestro primogénito, Jesús, con el mismo Corazón, nos amáis y nos amaréis eternamente con el mismo amor de Madre con que le amáis a Él» (o. c., p. 461-463). Lo mismo, con leves, melodiosas, variaciones repite en otro pasaje (o. c., p. 230-233; 348).

Cornelio a Lapide interpreta también las palabras de Cristo moribundo en el sentido de la maternidad espiritual *(Comm. in S. Scr.*, t. VIII, Malta 1849, p. 1147 ss.). Presenta además a María SS. como «una madre de familia que distribuye sabiamente a sus hijos (mártires, vírgenes, apóstoles, confesores, anacoretas, religiosos, esposos) las gracias que convienen a su profesión particular..., como la cabeza comunica a los otros fieles según su capacidad» (o. c., t. III, ed. París 1875, p. 954).

Enrique M. Boudon, Arcediano de Evreux, se pregunta: «¿Acaso no se ha servido de Ella Dios cuando ha querido obrar la salvación de todos los hombres?» «Ella ha cooperado a la regeneración de todos sobre el Calvario, sufriendo por ellos dolores que no había sufrido en el parto de Nuestro Señor; consintiendo que según los decretos eternos su Hijo fuese inmolado por la salvación de todos los hombres». Por su parte, el Salvador «difirió terminar la obra de la Redención hasta que la hubo establecido como Madre de todos los fieles», queriendo significar que por medio de Aquélla que Él nos daba por Madre debíamos nosotros aprovecharnos de su muerte y participar de su Redención *(Oeuvres compl.*, t. II, col. 620).

Jacobo Benigno Bossuet, *el* «Águila de Meaux», tiene verdaderos vuelos de águila sobre nuestro asunto. «Hay—escribe—dos fecundidades: la primera en la naturaleza, la segunda en la caridad». Porque, según S. Agustín, también la caridad es madre: «Charitas mater est» *(De catechizandis rud.*, cap. 25, n. 23). «Supuesta esta verdad—prosigue—me será ahora fácil haceros ver claramente cómo la Virgen Sagrada está unida al Padre eterno en la casta genera-

ción de los hijos del Nuevo Testamento». «Notad, en primer lugar, que las dos fecundidades diferentes que habéis visto en las criaturas, se encuentran en Dios como en su fuente. La naturaleza de Dios es fecunda; y es fecunda también su caridad. Digo que su naturaleza es fecunda; y es ella la que le da este Hijo Eterno que es su imagen viviente. Pero si su fecundidad natural ha hecho nacer a este divino Hijo en la eternidad, su caridad le da otros hijos que Él adopta cada día en el tiempo. De ahí hemos nacido nosotros; y por esta caridad nosotros le llamamos Padre nuestro. Por consecuencia, el Padre celestial se nos presenta doblemente fecundo: por naturaleza, y por eso engendra a su Hijo natural; y por caridad, y esto es lo que hace nacer a los hijos adoptivos». Pasa luego a hablar de María Santísima y dice: «Pero después de haber visto cómo estas dos fecundidades diferentes están en Dios como en su fuente, veamos si podemos descubrir si han sido comunicadas a María. Parece que Ella participa de alguna manera de la fecundidad natural por la que Dios engendra a su Hijo. Porque, ¿de dónde deriva, oh Virgen SS., que Vos seáis Madre del mismo Hijo de Dios? El fruto de vuestras entrañas benditas será llamado Hijo del Altísimo, porque Vos lo engendraréis, no mediante vuestra fecundidad natural, sino mediante una participación bienaventurada de la fecundidad del Eterno Padre difundida sobre Vos...». Pero Dios, además de comunicarte su fecundidad de naturaleza para engendrar al Hijo de Dios, le comunicó también su fecundidad de caridad, para hacerse Madre de todos sus miembros: «No solamente Él [Dios] une a su propio Hijo otros hijos que Él adopta por misericordia (no por indigencia, como acaece entre los hombres), sino que Él entrega su propio Hijo a la muerte para hacer nacer a los adoptivos; así es como es fecunda su caridad. Nueva especie de fecundidad: para producir es necesario destruir; para engendrar adoptivos, es necesario que Él entregue el verdadero [el Hijo natural]... Pero después de haber contemplado la caridad infinita de Dios, echad una mirada a María y ved cómo Ella se une al amor fecundo del Eterno Padre. Porque, ¿por qué razón su Hijo la ha llamado a este espectáculo de inhumanidad? ¿Quizá para herirle el corazón y lacerarle las entrañas? No lo creáis. Comprended un tan gran misterio: era necesario que Ella se uniese a la muerte, de común acuerdo, del Hijo común...». Queréis salvar a los pecadores con la muerte de vuestro Hijo inocente: «que Él muera para que los hombres vivan». Ved cómo Ella se une al amor fecundo del Padre Eterno; pero admirad cómo, al mismo tiempo, recibe también su fecundidad: «mujer», dice Jesús, he ahí tu »hijo». Su amor le arrebata un hijo queridísimo, y su amor le da otro, y en la persona de aquel único discípulo Ella se convierte, por la caridad, en la Eva de la nueva alianza, Madre fecunda de todos los fieles» *(Oeuvres orat.*, t. II, p. 351 ss.; ed. Desclée 1890).

En el SIGLO XVIII nos limitaremos particularmente a dos gigantes de la Mariología: S. Luis M.ª Grignion de Montfort y S. Alfonso M.ª de Ligorio.

SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT pone como base de su Mariología este gran principio: «Dios Padre ha comunicado a María su fecundidad, en proposición a la capacidad de una pura criatura, para darle el poder de producir a su Hijo y a todos los miembros de su místico cuerpo» (*Tratado de la verdadera devoción*, n. 17). Nótese la conexión entre Maternidad divina y maternidad espiritual. Lo que acaeció potencialmente el día de la Encarnación se actualiza todos los días, hasta el fin de los siglos, mediante la fe y el Bautismo: «Dios Hijo quiere formarse y, por así decir, encarnarse todos los días por medio de su querida Madre, en sus miembros, y le dice: "In Israel hereditare...": *Tenia Israel por herencia*» (o. c., n. 31). «Si Jesucristo —así desarrolla su pensamiento— Cabeza de los hombres, ha nacido de Ella, los predestinados que son miembros de esta Cabeza, deben nacer también de Ella por una necesaria consecuencia. Una madre no trae al mundo la cabeza sin los miembros, ni los miembros sin la cabeza; de lo contrario se tendría un monstruo de la naturaleza. Dígase lo mismo del orden de la gracia: la cabeza y los miembros nacen de una misma madre; y si un miembro del cuerpo místico de Cristo, o sea, un predestinado, naciese de otra madre que María, que ha producido la Cabeza, éste no sería en modo alguno un predestinado ni un miembro de Jesucristo, sino un monstruo en el orden de la gracia» (o. c., n. 32). Y más adelante, subrayando que la incorporación a Cristo sólo es definitiva en los predestinados, dice: «S. Agustín sobrepasándose a sí mismo y a todo lo que he dicho, afirma que todos los predestinados para ser conformes a la imagen del Hijo de Dios, están escondidos en el seno de la Virgen SS., donde son custodiados, nutridos, mantenidos y desarrollados por esta buena Madre hasta que Ella los dé a luz a la gloria, después de la muerte, que es precisamente el día de su nacimiento, según llama la Iglesia a la muerte de los justos» (o. c., n. 33). Ideas claras y profundas —como se ve— las de S. Luis M.ª G. Montfort sobre la maternidad espiritual de María.

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO habla frecuentemente de María SS., «Madre de nuestras almas», «Madre de la salvación», «Madre espiritual nuestra» (Cfr. *Glorias de María, Salve Regina*, cap. I, § II). «No al acaso —dice— ni en vano los devotos de María la llaman Madre; es porque no sabemos invocarla con otro nombre y nunca se sacian de llamarla Madre». Y prosigue, justificando este título: «Madre, sí, porque verdaderamente es Madre nuestra, no carnal, sino espiritual de nuestras almas y de nuestra salvación. El pecado priva de la vida... Reconciliándonos Él [Jesús] con Dios, se hizo Padre de nuestras almas en la nueva ley de gracia, conforme fué profetizado por Isaías: "Padre del siglo futuro, Príncipe de la paz" (*Is.* 9, 6). Pero si Jesús fué el Padre de nuestras almas, María fué la Madre; puesto que al darnos Ella a Jesús, nos dió la verdadera vida; y ofreciendo luego en el calvario la vida del Hijo por nuestra sal-

vación, vino a engendrarnos a la vida de la gracia... *En dos tiempos*, pues, según nos dicen los SS. Padres, quedó constituida María Madre espiritual nuestra: En primer lugar, cuando mereció concebir en su seno virginal al Hijo de Dios». Cita aquí a S. Alberto Magno, S. Bernardino de Sena, Sta. Gertrudis, San Ambrosio, Guillermo Abad, y concluye: «María, al dar a luz a Jesús, que es nuestro Salvador y nuestra vida, nos dió a todos a luz a la salvación y a la vida». El *segundo* tiempo en que María nos engendró a la gracia fué cuando en el Calvario ofreció al Eterno Padre, con tanto dolor de su corazón, la vida de su querido Hijo por nuestra salvación. Cita, en apoyo de su aserción, S. Agustín, Guillermo Abad y S. Buenaventura. «Es verdad —añade— que, al morir por la Redención del género humano, Jesús quiso estar solo: "Torcular calcavi solus" (*Is.* 63, 3); pero viendo el gran deseo de María de emplearse en la salvación de los hombres, dispuso que Ella con el sacrificio y el ofrecimiento de la vida del mismo Jesús, cooperase a nuestra salvación y así fuese Madre de nuestras almas. Y esto significó nuestro Salvador cuando, antes de expirar, mirando desde la Cruz a la Madre y al discípulo S. Juan, dijo primero a María: "He ahí a tu hijo", como si le dijese: "He ahí al hombre que por el ofrecimiento que haces Tú de mi vida por su salvación, nace ya a la gracia". Y después, vuelto al discípulo: "He ahí a tu Madre"». Cita en su apoyo a S. Bernardino de Sena y a Sylveira (l. c.). «Éste —dice en otra parte— fué el último recuerdo: dejarnos por hijos suyos en persona de Juan» (*Reflexiones sobre el dolor*, 5). En las *Reflexiones sobre la Pasión* (P. 4, c. 5, nn. 12, 13), profundizando en la razón íntima que determinó a Cristo a llamar a María SS. con el nombre de «mujer», dice que fué para dar a conocer que Ella era la «Mujer» bendita de la que habla el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15). Por esta razón —añade el Sto. Doctor— Juan es designado con el nombre de «discípulo» amado de Jesús, para que se supiese bien —conforme a la enseñanza de Orígenes— que María es Madre de todo buen cristiano, amado de Cristo y en el que Cristo vive. Ve, pues, en las palabras de Cristo moribundo, la promulgación de la espiritual, universal, maternidad de María. Y concluye: «Y desde entonces comenzó María a hacer con nosotros este oficio de buena Madre; porque... el buen ladrón por la súplica de María se convirtió y se salvó..., y ese oficio lo ha continuado la Virgen siempre y continúa haciéndolo» (*Reflexiones sobre el dolor*, 5).

d) *Edad contemporánea* (ss. XIX-XX)

En el SIGLO XIX comienzan a publicarse monografías íntegras sobre nuestro tema. Así, el P. PEDRO JEANJACQUOT, S. I., en 1868, publicaba un estudio bastante sólido con el título *Simples explications sur la coopération de la t. S. Vierge á l'oeuvre de la Rédemption et sur sa qualité de Mère des Chrétiens* (Alba-

nel, 1868), obra traducida después al italiano (1876), al inglés (1869) y al español (1873). Es una obra verdaderamente fundamental para nuestro asunto. Después de haber expuesto la naturaleza de la «vida sobrenatural», pasa a probar cómo es la Virgen SS. Madre nuestra de tres maneras distintas, a saber: 1) *por razón de adopción*, puesto que Ella nos ha adoptado por el libre consentimiento que dió a la muerte de su Unigénito para la vida de todos los hombres, en el momento de la Encarnación, y después en el Calvario; 2) *por razón de desposorio*, en cuanto que nuestras almas son esposas de su Hijo; 3) *por razón de generación*, a la vida sobrenatural de la gracia, por lo cual es verdadera y perfecta Madre nuestra y nosotros somos verdaderos y perfectos hijos suyos. Explica después cómo la Virgen, al concebir y dar a luz físicamente al Hijo de Dios, nuestro Redentor, en cuanto tal, y por tanto, nuestra Cabeza, concibió espiritualmente y nos dió a luz también a nosotros, sus miembros. Nos concibió en Nazaret, cuando concibió a Cristo nuestra Cabeza. Nos llevó «en las entrañas de su corazón hasta el día del parto, esto es, todo el tiempo que duró la vida mortal del Salvador, al llevar siempre guardada en su corazón la Pasión de Jesucristo, destinada a devolver la vida a las almas; y llevando las almas mismas, en cuanto debían ser vivificadas mediante esta divina Pasión». Nos dió a luz después a la vida sobrenatural de la gracia *«el día de la Pasión de su Hijo»*, cuando su corazón materno fué abierto con terrible desgarramiento por la espada del dolor. Subraya que las tres citadas especies de filiación «como identificadas en una sola, son fruto del consentimiento que dió a la Redención, porque precisamente mediante ese consentimiento nos ha adoptado Ella, nos ha desposado con su Hijo, concebido y dado a luz. Y puesto que en este consentimiento dado por Ella a la Redención, del que Dios quiso que dependiese nuestra salvación, consiste la verdadera y real cooperación que en ella tuvo María, se sigue... que su cooperación y su maternidad respecto a nosotros son una misma cosa, o por lo menos dos cosas tan estrechamente ligadas la una a la otra, que se reducen a una sola». «Las palabras dichas por Jesucristo unos instantes antes de morir tenían por objeto confirmar lo que ya se había hecho en el momento de la Encarnación, pero que recibía con estos últimos acentos de Cristo el último sello, por decirlo así». Hace notar después cómo María SS. «no se constituye *actualmente* Madre de cada uno en particular, y nosotros no comenzamos a ser *in acto* hijos suyos, sino en la medida en que cada alma tiene acceso a esta divina fuente por la aplicación que se le hace de los méritos de Cristo». Pasa luego a distinguir los diversos grados de la maternidad de María respecto a las diversas clases de hombres. Termina haciendo una oportuna comparación entre la maternidad espiritual de la Iglesia y la maternidad espiritual de María respecto a nosotros: «Entre la maternidad de la Virgen inmaculada y la de la Iglesia —dice, recapitulando su larga exposición— media esta diferencia, que la maternidad de María está fundada en la Redención misma, o, por decir me-

jor, en la cooperación que a ella tuvo, mientras que la de la Iglesia no consiste más que en la aplicación que ella hace de los méritos de la Redención con su Magisterio de fe y con la administración de los Sacramentos». Explica luego cómo la Virgen SS., en cuanto Dispensadora de todas las gracias, entra también en esta aplicación de la Redención a cada uno de los hombres.

Otra obra fundamental sobre nuestro asunto es la del P. JOAQUÍN VENTURA, teatino, pensador robusto, genial, con el título de *La Madre di Dio Madre degli uomini, ovvero, spiegazione del mistero della SS. Vergine a piè della croce* (Roma, 2.ª ed. 1845). En la primera parte, después de haber expuesto el sentido espiritual de las palabras: «Mujer he ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre», subraya la necesidad de una madre también en el orden espiritual; habla del don de tal madre en María y de la extensión e importancia de semejante don, de los deberes que nos impone y de las esperanzas que nos inspira; habla del secreto vínculo entre los cristianos y María por lo que el culto de María bajo tan dulce título forma parte del espíritu de la verdadera religión y constituye una de las notas características de los hijos verdaderos de la Iglesia que los distingue de aquellos que están fuera de ella. En la segunda parte trata de la perfecta conformidad de María con la voluntad de Dios al darnos su Hijo común; de su dolorosísima unión con Cristo mientras Éste expiaba el pecado en contraposición a Eva, que se asoció a Adán para cometerlo.

En el siglo XIX aparecen además en la Iglesia varios Institutos o Asociaciones religiosas que con aprobación apostólica expresan en el mismo título la espiritual maternidad de María o la correlativa filiación. Se cuentan cuatro Congregaciones de hombres y cincuenta y seis de mujeres, que en su mismo título expresan su filiación mariana. No hay que olvidar la «Pía Unión de Hijas de María», difundida en todo el mundo con un enorme número de asociadas.

Los términos y la doctrina de la maternidad espiritual, universal, de María Santísima van penetrando cada vez más en la vida cristiana, que se hace así más suave, aún en los sacrificios que impone, por la dulce mirada de la Madre y su cariño maternal.

En nuestro SIGLO XX, casi al empezar (1902), el P. Terrien publicaba un trabajo fundamental sobre nuestro tema —un verdadero filón de ideas y de textos—: *La Mére des hommes*, en dos volúmenes [50].

(50) En el primer volumen expone el hecho y las razones providenciales de la maternidad espiritual de María (libro I), sus bases, o sea, su comienzo, con su libre consentimiento a la Encarnación (libro II), su cumplimiento en el Calvario (libro III), su promulgación por parte del Crucificado (libro IV), el ejercicio actual de las funciones que supone (libro V), las cualidades de este su oficio maternal (libro VI), el reinado misericordioso de María (libro VII). En el segundo volumen habla de los hijos de María (libro VIII), del culto que los hijos de la Virgen deben a su Madre (libro IX); expone los beneficios de ese culto (libro X), y cómo los hijos, en la Iglesia, han respondido al deber de honrar a la Madre (libro XI).

4. LA VOZ DE LA RAZÓN.

En la espiritual, sobrenatural, maternidad de María SS. para con todas las criaturas, místicos miembros de Cristo, la razón encuentra la más alta de las conveniencias. Esta conveniencia resplandece meridianamente, tanto si se la considera en orden a Dios, como en orden a los hombres.

En orden a Dios: se nos manifiesta convenientísima por parte de las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Es convenientísimo ante todo *por parte del Padre* que tiene un solo Hijo según la naturaleza, e innumerables según la gracia, o sea, por adopción. Es conveniente que de la misma manera que Él se había asociado a Sí a la Virgen Santísima para la generación de su Hijo por naturaleza, se la asociase también en la generación de los hijos adoptivos, de manera que la que había sido su compañera en la fecundidad de la naturaleza, lo fuese también en la fecundidad de la gracia; y así no sólo el Primogénito, sino también sus demás hijos tuviesen un mismo Padre y una misma Madre.

Es convenientísima, en segundo lugar, *por parte del Hijo*, que no podría llamarse plenamente hermano nuestro si, además del Padre, no tuviese común con nosotros la Madre; y no nos habría hecho plenamente partícipes de todo lo suyo si no nos hubiese dado al mismo tiempo que sus otros bienes también su Madre, que es lo que Él tenía de más querido. Convenientemente, pues, después de habernos dado a Sí mismo bajo las especies eucarísticas, nos dió también su Madre.

Es convenientísima, finalmente, *por parte del Espíritu Santo*, que obra tanto la generación física de Cristo, hijo de Dios natural (*Lc.* 1, 35), como la generación espiritual de los hijos adoptivos, que no es más que la prolongación y como el natural complemento de la generación del Hijo de Dios natural, o sea, de Cristo, que constituye el *Cristo total*. Es conveniente, pues, que la Virgen SS., ya que fué compañera del Espíritu Santo en la generación del cuerpo físico de Cristo, lo fuese también en la generación del cuerpo *moral* o *místico* de Él; como fué su compañera en la generación de la Cabeza, lo fuese también en la de los *miembros*.

Convenientísima, en orden a Dios, la maternidad espiritual de María no fué menos conveniente *en orden a los hombres*. Esta gran conveniencia se deduce *de la analogía entre el orden natural y el orden sobrenatural* [51]: la gracia,

(51) "Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quamdam spiritualem habent" (*S. Th.*, III, q. 65, a. 1).

en efecto, es el principio del orden sobrenatural, y no destruye, sino perfecciona la naturaleza. Esto supuesto, es fácil comprender cómo las necesidades de la vida sobrenatural son análogas a las de la vida natural. Ahora bien, como en la vida natural Dios nos ha dado una madre, así era conveniente que también nos la diese en la vida sobrenatural. Tanto más, que sólo en el cielo, cuando en la visión beatífica nuestra caridad se haga perfecta, alcanzaremos la plenitud de la edad. Durante la vida terrena somos como infantes que necesitan de la madre.

Estas razones reciben la más luminosa confirmación del hecho de que la Virgen SS., siempre a través del curso de los siglos, movida por su amor materno, ha prestado a los hombres todos los cuidados maternales, tanto *alimentándolos* con los pastos saludables de la gracia divina, como *defendiéndolos* de los enemigos en la vida sobrenatural, *consolándoles* en sus aflicciones y *socorriéndoles* en sus más diversas necesidades espirituales y temporales. La historia está ahí para demostrarlo. Ella ha tenido siempre para los hombres un corazón de Madre.

SECCIÓN CUARTA

LA SINGULAR MISIÓN DE MARÍA SS. CONSIDERADA EN SUS CONSECUENCIAS

Del hecho de que María SS. es verdadera Madre del Creador (Madre física) y de las criaturas (Madre espiritual), se siguen dos consecuencias: *la Mediación universal* (Ella, en efecto, está en medio, como un anillo de trabazón entre el Creador y las criaturas), y *la Realeza universal* (puesto que Ella tiene verdadero dominio sobre todo el universo).

LA MEDIADORA UNIVERSAL

De la Mediación universal de María SS. trataremos primero en general y después en particular.

CAPÍTULO PRIMERO

LA MEDIADORA ENTRE EL CREADOR Y LAS CRIATURAS EN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

AILINGER A., S. I., *Maria aller Gnaden Mittlerin*, Kirnach-Villingen, 1938.—ALAMEDA, *María Medianera*, Vitoria, 1928.—ALBERS, O. P., *La Mediación universal de la SS. Virgen, según el Bto. Alberto Magno*, en "La Vida Sobrenatural", t. 18 y 19 [1929-1930].—BARRAL F., M. S. C., *La médation de Marie*, Iesundum Is. d.].—BERQUE M., C. SS. R., *Marie mediatrice*, Tournai, París, Casterman, 1950.—BELLO L., O. F. M., *Maria Mediatrice di tutte le grazie*, Milán, 1939.—BITTREMIEUX, *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, 1926.—BOVER I., S. I., *De B. Virgine Maria Universali gratiarum Mediatrice*, Barcelona, 1921.—*Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de S. Pablo: El Protoevangelio estudiado a la luz de la Teología de San Pablo*, en "Estudios eclesiásticos" [1923], 79-93; 134-151; 3 [1924], 38-80; *La mediación*

universal de la Virgen en Sto. Tomás de Aquino. Bilbao, 1924; *La mediación universal de María según S. Ambrosio*, en "Gregorianum", 5 [1924], 25-37; *Universalis B. Virginis Mediatio ex proto-evangelio demonstrata*, en "Gregorianum", 5 [1924], 569-583; *S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. M. V. egregius propugnator*, en "Analecta sacra Tarraconensia", 1 [1925], 225-241; *La mediación universal de la SS. Virgen en las obras del Bto. Alberto Magno*, en "Gregorianum", 7 [1926], 511-548; *S. Ephraem Doctoris Syri testimonia de universali B. M. V. Mediatione*, en "Ephem. Theol. Lov.", 4 [1927] 161-179; *Universalis B. M. V. mediatio in scriptis Ioannis Gerson*, en "Gregorianum", 9 [1928], 242-268; *Maria Mediatrix*, en "Ephem. Theol. Lov.", 6 [1929], 439-462; *De universali B. M. V. Mediatione metaphorica testimonia*, en "Marianum", 3 [1941], 201-237; *Pauli doctrina de Christi Mediatione, Mariae mediationi applicata*, en Marianum", 4 [1942], 81-90; *La Mediación de la Virgen María, según Sto. Tomás de Villanueva*, en "Est. Mar.", vol. I, 1942, pp. 227-271; *Posición trascendente y actuación universal de María en el mundo de la gracia*, Barcelona, 1946; *María Mediadora universal a Soteriología Mariana*, Madrid, 1946; *Nuevas precisiones sobre el concepto esencial de la mediación de María*, en "Est. eccl.", 23 [1949], 5-17.—Carol. I. B., O. F. M., *The theological concept of Mediation and Co-Redemption*. Estr. de "Ephem. Theol. Lov.", nov. 1937.—Clement C. SS. R., *St. Alphonse de Liguori: son apostolat pour la médiatrice de toutes grâces*, en "Ephem. Theol. Lov.", 8 [1931], 47-66.—Cuervo M., O. P., *La Virgen María mediadora de gracia*, en "Ciencia tom.", 77 [1950], 457-477.—Deneffe, S. I., *Maria, die Mittlerin aller Gnaden*, en "Scholastik", 4 [1929], 321-351.—Desmarais, *S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale*. París-Ottawa, 1935.—Devy V., *Cause première et causes secondes. Principes généraux de la médiation mariale*, en "Rev. de l'Univ. d'Ottawa", 4 [1934], 127* - 140*; 162 - 179*.—Di Fonzo L., O. F. M. Conv., *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. M. V.*, Romae, 1938.—Dublanchy, *Marie*, en "Dict. Théol. Cath.", 9, 2389-2409.—Elelalde, *La mediación universal de la Virgen SS. según la doctrina de S. Alfonso M.ª de Ligorio*, en "Crónica Oficial del Congreso Mariano Hispano-Americano de Sevilla", pp. 556-608.—Fernández, *De mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomae*, en "La Ciencia Tomista", 20 [1928], 145-170.—Friethoff, *Sint. Thomas van Aquine en het middeleeuwsch van Maria*, en "Nederl. Kathol. Stemmen", 23 [1923], 332-345.—*De duplici ratione ob quam B. Virgo Mediatrix nuncupatur*, en "Angelicum", 6 [1929] 207-216. - *De alma Socia Christi Mediatoris*, Romae, 1936.—Godts, C. SS. R., *De definibilitate Mediationis universalis Deiparae*, Bruselas, 1904.—Gaipert M. V., *The Blessed Virgin Mary as Mediatrix in the Latins and French Legend prior to the Fourteenth Century*, Dissertation, Washington, 1938.—Hugon, O. P., *S. Thomae doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium gratiarum*, en "Xenia Thom." [1925], 2, 531-540.—Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation Mariale*, en "Rech. de Théol. anc. et méd.", 2 [1930], 129-159.—*La Doctrine de la Médiation Mariale*, Louvain, 1939, est. de "Ephem. Theo. Lov.", 16 [1939], 655-744.—Iracui (De) M., *La Mediación de la Virgen en la Himnografía latina de la Edad Media*, Buenos Aires, 1938.—Lelotr, *La Médiation Mariale* Bruges, 1933.—Lépicier Card. A., O. S. M., *L'Immacolata, Corredentrice, Mediatrice*, Roma, 1928.—Merkelbah H., *Quid senserit S. Thomas de Mediatione B. M. V.*, en "Xenia Thom." [1925], 3, 505-530.—*Mediatio B. M. V. in doctrina Hugonis a S. Charo*, en "Angelicum", 7 [1930], 39-56.—Miranda, *San Alberto Magno y la mediación de la SS. Virgen*, en "La Vida Sobrenatural", t. 24 y 25 [1932-1933].—Modest de Mieres, *La mediación universal de la Virgen SS.*, en "Estudis Franciscans", 24 [1930], 181-205.—Nailaerts, *De María Mediatrice*, Louvain, 1922.—Nistal, *Deipara B. V. María, universalis gratiarum Mediatrix*, Murcia, 1927.—O'Connel., *Our Lady mediatrix of all Graces*, Baltimore, 1926.—Pastè R., *La mediazione Universale di M. V.*, en "La Scuola Cattolica", 55 [1927], 26-46.—Parquin, Rood, Malberg, *Maria, Middelares*, en "Studien", 112 [1929], 243-286.—Pesch C., S. I., *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden*, Freiburg, 1923.- Rivière, *Sur la notion de Marie Médiatrice*, en "Ephem. Theol. Lov.", 2 [1925], 233-239; Roschini G., O. S. M., *La Mediazione Mariana in S. Bonaventura*, en "Marianum", 2 [1940], 59-80.—Rozo G., C. M. F., *Studio de B. V. Maria Mediatrice*, en "Eph. Mar.", I [1951], 534-537.—Sanders, *Maria Middelares*, en "Studia Catholica", 3 [1927], 179-186.—Schütz, *Mediatrix*, Innsbruck,

1925.—SPIAZZI R., O. P., *La mediatrice della riconciliazione umana*, Roma, Belardetti. 1925.—UDE, *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden?*, Bressanone, 1928.—VAN CONDRUCHTE, *De universali B. Mariae in re salutis mediatione*, en "Coll. Gand.", 10 [1923], 22-27.—VILAIN, *Notes sur Marie-Médiatrice*, en "Nouv. Rev. Théol.", 53 [1926], 748-776.—VLOBERG M., *Marie notre Médiatrice*, Grenoble, 1938.

Preliminares

1. IMPORTANCIA DEL TRATADO.

La Mediación universal de María SS., tan discutida, particularmente en estos últimos años, constituye una de las más sólidas bases de todo el edificio mariológico.

Es, en efecto, fácil de comprender el reflejo vivísimo que tiene en toda la vida cristiana, que por necesidad de las cosas no puede menos de ser también mariana, ya que si se relaciona principalmente con Cristo, no puede menos de relacionarse también secundariamente con María. Cristo y María, cada uno a su modo, constituyen un único principio total de salvación y de vida, como Adán y Eva constituyeron un único principio total de ruina y de muerte.

2. EL CONCEPTO EXACTO DE MEDIACIÓN.

Para comprender bien todo lo que vamos a decir, es necesario dar antes una exposición clara, precisa y completa del significado de la *Mediación* en general y de su extensión.

Mediador, en general, según FORCELLINI (*Lexicon*), es «el que se interpone, como medio, entre algunos disidentes para arreglar las diferencias»; o, de un modo más completo, «el que interviene entre dos para procurar la paz, establecer o restablecer la amistad, hacer un pacto o sancionar una alianza». Así, VRIMM, en su *Lessico*. En tal sentido se usa seis veces la palabra *mediador* en el Nuevo Testamento (*Gál.*, 3, 19; 3, 20; *I Tim.*, 2, 5-6; *Hebr.*, 8, 6; 9, 15; 12, 24). Rectamente, pues, escribía el Angélico: «Es propio del oficio de mediador unir a aquellos entre quien es mediador; los extremos se unen en el medio» (*S. Th.*, III, q. 26, a. 1. c.). Y poco después: «En el mediador podemos considerar dos cosas: en primer lugar, la razón de medio; en segundo lugar, el oficio de unir. Es propio del que es medio distar de ambos extremos; el mediador puede unir [los dos extremos] en el sentido de que lleva al uno lo que es propio del otro» (*S. Th.*, III, q. 26, a. 2, ad. 3).

En el mediador, pues, debemos considerar dos cosas: 1) la razón de *medio* entre los dos extremos que hay que unir; 2) el oficio de *unir* los dos extremos.

1) El mediador, ante todo, debe tener razón de *medio* entre los dos extremos. Para ese fin debe poseer dos cualidades: *a)* debe *convenir* en algo, y *b)* debe *diferir* en algo de ambos extremos, de modo que sea superior a uno o inferior a otro. Sin estos dos requisitos no se puede tener razón de *medio* (Cfr. *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 5, qc. 2, sol. 2). El que no difiere de las dos partes, sino que conviene en todo con ellas, no puede ser mediador.

2) El mediador, en segundo lugar, debe tener el oficio de *unir* ambos extremos, llevando al uno las cosas del otro; de lo contrario no puede ser considerado *mediador*, puesto que no ejerce el oficio de medio en el unir los dos extremos. El mediador, pues, debe tener en sí algo de ambas partes. En virtud de la primera condición (o sea, de la razón de *medio* entre ambos extremos), queda uno constituído mediador *en acto primero*, o sea, potencialmente; y así se tiene la llamada *mediación ontológica*. Y en virtud de la segunda condición (o sea, del oficio de *unir* las dos partes entre las que se encuentra el que es medio) queda uno constituído mediador *en acto segundo*, o sea, efectivamente; y así se tiene la llamada mediación *moral* [1] (en oposición a la *ontológica*).

Pero es necesario añadir también que para que uno quede constituído mediador en acto segundo, o sea, para que efectivamente tengamos mediación moral (el acto de unir los dos extremos), se requiere que esté destinado a ello. Se requiere, pues, una especie de *autorización*, bien de ambas partes, cuando la mediación ha de ser entre dos extremos *de igual dignidad*, o al menos de una de las dos partes, cuando la mediación tiene lugar entre dos de diversa y desproporcionada dignidad, por ejemplo, entre Dios y el hombre; en tal caso, en efecto, Dios independientemente del hombre, establece por Sí mismo el mediador.

---

(1) El P. Friethoff (o. c., p. 10) estima impropia la distinción de la mediación en *ontológica* y *moral*, porque esa distinción corresponde más al concepto de mediación *en particular* (la de Cristo) que al concepto de mediación *en general*; la cual, según él, puede darse aun sin la llamada mediación *ontológica*. Queda en pie, sin embargo, el hecho de que los Padres y Doctores escolásticos, cuando tratan de la mediación *en general* requieren la mediación *ontológica* como presupuesto de la *moral*. Esa parece ser también la mente de Santo Tomás, que escribe: "Non potest autem [mediator] actum medii exercere nisi aliqua natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. *Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo*: scilicet, quantum ad hoc quod medium participat utroque extremorum, et secundum ordinem in quantum est sub primo, et supra ultimum. Et hoc exigitur ad rationem medii propriè dicti... Ipse [Christus] in quantum homo supra homines fuit per plenitudinem et unionem, et infra Deum, propter naturam creatam assumptam." (*In. 3 Sent.* d. 19, q. 1, a. 5, 2, 2) Según el Angélico, pues, para la *razón de medio* se requiere: *a)* Que diste de ambos extremos (*S. Th.*, III, 26, 2); *b)* Que participe de ambos extremos (*III Sent.*, l. c.); *c)* Que sea inferior a uno de los dos extremos y superior al otro ("...sub primo, et super ultimum". *Ibid.*).

Estas son las condiciones requeridas para que uno pueda llamarse *mediador*. Para que sea constituido después como tal, es necesario que una, de hecho, los dos extremos entre los cuales ha sido constituido mediador. Es evidente que si su acción se limitase sólo a *iniciar* la unión y no llegase a *completarla*, no podría llamarse, de hecho, mediador. Esto en general. Y en este concepto genérico, la Virgen SS. puede decirse Mediadora de *todas* las criaturas, tanto Angeles como hombres, en el sentido de que Dios ha querido unir a Sí todas las cosas creadas (Angeles, hombres, etc.), por medio de Ella y de Cristo, su Hijo.

En el caso particular del hombre caído por el pecado original, no se tiene solamente una unión de partes *no unidas*, sino una unión de partes positivamente separadas, disidentes, a causa de la voluntaria separación de nuestros protoparentes, de Dios por medio de pecado, que ha causado la rotura de la unión que antes estaba en vigor mediante la gracia entre el hombre y Dios. Como el pecado, por razón de la persona infinita ofendida, tiene una *cierta infinitud* en su maldad, para tener una reparación adecuada se requiere que el constituido mediador entre Dios y el hombre asuma el reato de pena, mereciendo la gracia divina por medio de la cual el hombre quede restablecido en la primitiva amistad. El grado, pues, de mediación, en este caso concreto, es proporcionado al grado de *satisfacción* y de *mérito*. Si la satisfacción y el mérito son perfectos, adecuados, también la mediación lo será. Si la satisfacción y el mérito son imperfectos e inadecuados, la mediación lo será también.

Tal es el concepto completo de *mediación*, como se deduce de la enseñanza de los Padres y de los escritores eclesiásticos, por ejemplo, S. Efrén (ed. Lamy, 3, 974-978), S. Pedro Crisólogo (PL. 52, 579), Felipe de Harveng (PL. 203, 260), Raimundo Jordán (*Contempl. de B. V., proem.*), Dionisio Petavio (*De theol. dogm.*, l. 14, c. 9, n. 1), etc.

3. La extensión del término «mediación».

Se ha introducido desde hace algún tiempo el uso de restringir el significado del término «mediación» al aspecto más visible de la misma, o sea, a la sola distribución de todas las gracias, de manera que el término «Mediadora» dado a María, correspondería, según éstos, a «Dispensadora de todas las gracias». Esta restricción del término «Mediación» (y «Mediadora») nos parece ilógica, insostenible. La lógica, en efecto, nos obliga a usar el término «mediación» o «mediadora» en todos aquellos aspectos en los que puede convenir. Ahora bien, el término «mediación» o «mediadora», además de la distribución de todas las gracias, conviene también —y sobre todo en orden a la intercesión celeste— a la adquisición de todas las gracias, o sea, a nuestra reconciliación con Dios (Redención y Corredención) y a nuestra misma regeneración a la vida sobrena-

tural de la gracia. Es necesario, pues, extenderlo también a estos dos aspectos. El primero de ellos se identifica —como hemos hecho notar ya en otra parte— con la maternidad espiritual en acto primero (respecto a toda la humanidad), mientras que el segundo se identifica con la maternidad espiritual en acto segundo (respecto a cada uno de los miembros de la humanidad).

Este sentido amplio de «mediación» y «mediador» lo encontramos en las Cartas de S. Pablo (Cfr. BOVER, *Pauli doctrina de Christi Mediatione, Mariae mediatione applicata*, en «Marianum», 4 [1942], pp. 81-90). San Pablo enseña: 1) que la acción de Cristo Salvador es doble: la Redención y la intercesión celeste; o sea, la adquisición y la distribución de todas las gracias; 2) que cada una de estas dos acciones es formalmente mediación; 3) que el nexo entre esas dos acciones consiste en que la redención es fundamento de la intercesión, se deriva de ella, como de raíz. Cristo, en tanto, es intercesor en cuanto es Redentor. Lo mismo, paralelamente y guardadas las debidas proporciones podemos decir de María. Su acción es doble: cooperación a la Redención, o sea, a la adquisición de todas las gracias, e intercesión celeste, o sea, cooperación a la distribución de estas mismas gracias. Ambas acciones mediadoras deben llamarse formalmente *mediación*. La segunda, sin embargo, o sea, la intercesión (la cooperación a la distribución de todas las gracias), se funda sobre la primera (la cooperación a la adquisición de las mismas, es decir, a la Redención).

Pero es necesario —nos parece— dilatar todavía más el concepto de «mediación». Muchos mariólogos (y cristólogos), absorbidos por las relaciones de Cristo y de María *con los hombres*, descuidan sus relaciones con los Ángeles, que forman indudablemente la parte principal del universo, y restringen la mediación de Cristo y de María a sólo los hombres (y por añadidura, caídos), para quienes únicamente habrían Ellos merecido la gracia santificante. Nos parece ésta una substracción indebida a la Mediación universal de Cristo y de María, que como probaremos, se extiende plenamente tanto a los Ángeles como a los hombres.

Dicho esto, observemos que la Virgen SS. es la Mediadora (con Cristo) de todas las criaturas, es decir, tanto de los Ángeles como de los hombres. Ella, en efecto, juntamente con Cristo Mediador y dependientemente de Él, está en el centro mismo de la creación, y la Encarnación del Verbo (síntesis de todas las obras de Dios *ad extra*), es el medio escogido por Dios para unirse a toda la creación y unir toda la creación a Sí mismo, y tener una gloria extrínseca de valor infinito, digna, por tanto, de Él. Para este fin, también, además de para redimir a los hombres, asumió Él por medio de María la naturaleza humana, que, compuesta como está de espíritu y materia, es la síntesis de toda la creación, un verdadero microcosmos. De Cristo Mediador y de María Mediadora han recibido, pues, la gracia tanto los Ángeles como los hombres (incluso nuestros protoparentes antes de la culpa). Cristo Mediador y María Mediadora

constituyen verdaderamente el centro, el eje sobrenatural del mundo, su misma razón de existir.

4. Los protestantes y la Mediación de María.

Según los protestantes, la única Mediación concebible es la de Cristo, y está limitada a su persona, según la afirmación de S. Pablo: «Hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dió a Sí mismo como precio de rescate por todos» (*I Tim.*, 2, 5). Esto supuesto, ni María, ni la Iglesia, ni el Sacerdocio, pueden participar de la acción mediadora, puesto que todos son valores extrínsecos al misterio de la Mediación, ya que no tienen otra función que la de puros signos, aptos para dar a conocer y arrojar luz sobre la única Mediación: la de Cristo. Tal es la posición del célebre teólogo calvinista Karl Barth (*Die kirkliche Dogmatik*, t. I, 3: *Die Lehre vom Wort Gottes*, ed. 3, Zollikon-Zurich, 1945, p. 160).

También el pastor protestante Max Thurian echa en cara a la Mariología católica el comprometer la unicidad de la Mediación de Cristo. El mariólogo católico, según él, se siente obligado a crear nuevas mediaciones junto a la de Cristo, porque ésta, no ha sido tomada en consideración con la suficiente seriedad. La Iglesia Católica —dice—, alejándose de la Cristología del Concilio de Caledonia, se ha lanzado con un movimiento irresistible hacia el docetismo [!], a atenuar cada vez más las afirmaciones de la *humanidad* de Cristo. Se arroga a sí misma la parte que corresponde a la humanidad de Cristo en nuestra salvación... «Jesucristo es demasiado Dios, su humanidad está demasiado divinizada para tener todavía alguna relación real con la nuestra. La doctrina de la Mediación de Cristo recibe así un gran golpe». Este dogma, dice, no ha sido ciertamente abandonado, pero sí profundamente modificado; la Mediación —según la Iglesia Católica— se obra por Cristo, pero en María. Una mediación más auténtica viene a añadirse —dice él— a una mediación desvirtuada... y la Cristología se convierte en una "Mario-Cristología". Tal deformación se debería al hecho de que el catolicismo, "lo mismo en Oriente que en Occidente, no ha podido extirpar de su teología un fundamento monofisita herético del Oriente cristiano"» [!...]. Esta evolución continuaría hoy... (Cfr. *Le dogme de l'Assomption*, en «Verbum Caro», t. 5 [1951], pp. 29-31 y 36). Esto no obstante, Max Thurian no limita en modo alguno la mediación a la sola persona de Cristo. Él sostiene que la Teología cristiana es una doctrina de la mediación que ejerce sobre la tierra el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, con el misterio de la palabra y de los Sacramentos; de la mediación de los fieles con el testimonio y la intercesión, «mediación de María, por tanto, y de los Santos en Cristo en cuanto que dan testimonio y ruegan». Y concluye: «La negación de

toda otra mediación fuera de la de Cristo, aun de una mediación por medio de Él y en Él, conduce... a la negación de la mediación real del Cristo-Dios». No hay, pues —según Thurian—, una mediación auténtica sin la prolongación de Cristo en el espacio y en el tiempo. Thurian, como se ve, se aleja bastante de la posición de Barth y se acerca no poco a la posición católica.

Lo mismo, más aún, ha hecho más recientemente el teólogo luterano Hans Asmussen, en un libro que está llamando mucho la atención en Alemania (*María, die Mutter Gottes*, ed. 2, Stuttgart, 1951, pp. 5, 46, 50, 51). Declara querer tomar en serio el título de «Madre de Dios». Ahora bien, tomar en serio la Maternidad divina significa tomar en serio la «gracia». Desgraciadamente, dice él, el protestantismo se imagina a veces que en la obra de la mediación la simple antinomia Dios-Hombre es bastante para explicarlo todo. Los textos neotestamentarios que tratan de la gracia —observa Asmussen— presentan un aspecto de las cosas enteramente diferente (*II Petr.*, 1, 4; *I Jn.*, 17, 22). Si la gracia es, ante todo, la benevolencia divina, por tanto, un don de Dios, está al fin y al cabo en manos de los hombres, administrada por los Apóstoles. Aquí es donde se constata la insuficiencia de dicha antinomia. En su función eclesiástica el hombre puede encontrarse del lado de Dios frente a otros hombres. En la escala de valor del reino de Dios, los hombres no son todos iguales. Vistos desde el mundo, Dios y sus Santos forman una cierta unidad. Este orden querido por Dios es una realidad que nosotros debemos reconocer en los Santos, en la Iglesia, en María. La Iglesia, como tal, no puede ser puesta entre las categorías de lo profano y de lo puramente humano. Dios la ha colocado en un puesto particular en su plan providencial, la ha confiado la misión de administrar la gracia. La Iglesia debe actuar con plena conciencia de este hecho. Corresponde igualmente a la Iglesia reconocer la misión y el puesto de María en su seno. María, a nuestros ojos, ¿es únicamente un objeto, o estamos autorizados a ver en Ella un sujeto, un ser que desde lo alto de los cielos miraría el mundo y expondría su pensamiento ante el trono de Dios?

Asmussen admite que María es mediadora aun rechazando netamente la posición *atribuida* sobre este asunto a la teología católica, ya que todo lo que compromete la mediación de Cristo es intolerable [2]. Pero la refutación de esta mediación que pone otro mediador *entre* Cristo y nosotros, no implica la de toda mediación. Toda vida cristiana, según la Escritura, implica un elemento sacerdotal; y todo sacerdocio implica la idea de mediación. «El que es sacerdote y mediador no puede ser colocado pura y simplemente del lado de Dios o del lado de los hombres. Por el contrario, representa a Dios ante los hombres y a los hombres ante Dios». Si esto ocurre con cualquier cristiano, ¿no ocurrirá

(2) En realidad, según los teólogos católicos, la Mediación de María no se añade en modo alguno a la de Cristo, como si ésta no fuese suficiente por sí misma.

con mayor razón en María? Pero esto supone, bien entendido, la posibilidad de una mediación *en* Cristo con la exclusión de toda mediación *al margen* del único mediador (o sea, *colateral* a la de Cristo). Esta mediación *en* Cristo nos manifiesta, sobre todo, que la obra redentora no ha quedado sin fruto. Por eso la Madre de Dios participa como eminente discípula de Cristo en la mediación de Él. Dios es poderoso en sus Santos.

Es evidente, en Asmussen, el alejamiento de la posición de los antiguos protestantes, que tan vivamente se refleja en Karl Barth, y la aproximación a la posición católica. Es de notar que Asmussen es seguido en esto por W. STAEHLIN, Obispo luterano de Oldenburg (*Fren dich, Begnadete*, Cassel, 1950), y por bastantes otros (Cfr. HAMER, J., O. P., *L'attitude des Protestants devant la doctrina mariale*, en «Journées Sacerdotales Mariales, 1951, Sesión Doctrinal», Dinant, 1952, pp. 125-148).

Por lo que respecta a los anglicanos, hay que distinguir entre los que están influídos por la corriente protestante o por la corriente católica. Los primeros suprimen todo intermediario entre Dios y el hombre (totalmente depravado), entre Cristo y nosotros. La naturaleza humana es incapaz de cooperar a la gracia, y por tanto, María SS., lo mismo que nosotros, está excluída de tal cooperación. Se sigue, pues, que María no puede ser la nueva Eva al lado del nuevo Adán. Ella, para los anglicanos, es, sí, *asociada al Verbo encarnado*, como explícitamente proclama la S. Escritura y los antiguos Símbolos de la fe, pero no *asociada al Cristo Redentor*. «Guardémonos —escribía GEORGE HICKES, Obispo sufragáneo de Ehelford— de invocarla [a María] como una donadora o mediadora ante Dios» (BELL, *L'Anglicanisme*, París, 1939, pp. 524-541). Los segundos, por el contrario —los que se benefician del influjo católico—, no tienen dificultad en admitir la mediación mariana. María SS. —según el Doctor MASCALL— fué Madre de Dios porque Ella lo ha querido libremente, y la Encarnación se ha obrado por su consentimiento, de la misma manera que en sentido inverso, la Cruz ha venido por la traición de Judas y por la sentencia de Pilato (*The Dogmatic Theology of the Mother of the God*, en «The Mother of the God», Londres, 1949, pp. 37-50). Según THORNTON, la S. Escritura nos impone asociar la actividad de la Virgen a la obra de su Hijo; en la nueva creación, como en la primera, la mujer juega un papel insustituíble (*The Mother of God in Holy Scripture*, en «The Mother of God», Londres, 1949, pp. 9-23).

5. En qué sentido se da a María SS. el título de «Mediadora».

La mediación que nosotros atribuimos a la Virgen SS. no es ni puede ser una mediación principal, independiente, suficiente por sí misma y absolutamente necesaria, como es la de Cristo; sino que es una mediación *secundaria*,

subordinada, insuficiente por sí misma, y sólo *hipotéticamente necesaria* (es decir, necesaria, supuesta la libre disposición de Dios). Estamos, pues, muy lejos de atribuir a la Virgen SS. el título de *Mediadora* en el mismo sentido en que se atribuye a Cristo el título de *Mediador* (como supone Widenfeld); y mucho menos de *sustituir* María Mediadora a Cristo Mediador (como suponen los anglicanos). María es *Mediadora* con Cristo; pero mientras Cristo es Mediador *principal*, María es Mediadora *dependiente* de Cristo, *subordinada* a Cristo; mientras Cristo es Mediador por Sí mismo *suficiente*, María es Mediadora *por sí misma insuficiente*; mientras Cristo es el Mediador (en el orden presente) *absolutamente necesario*, María es la Mediadora *hipotéticamente necesaria*, es decir, supuesta la libre disposición divina. Existe, pues, una distancia enorme entre Cristo Mediador y María Mediadora, distancia que es respetada y en modo alguno acortada, o peor aún, sencillamente suprimida, como dicen nuestros adversarios, cuando se atreven a reprochar a los católicos el título de Mediadora dado a la Virgen Santísima.

Establecido esto, vengamos a las pruebas, deducidas del Magisterio Eclesiástico, de la S. Escritura, de la Tradición y de la razón.

6. Las pruebas.

1) *La enseñanza del Magisterio Eclesiástico.*—En varios documentos, incluso solemnes, el Magisterio ordinario de la Iglesia da a la Virgen SS. el título de *Mediadora* en el sentido antes determinado. Así, León XIII llamaba a la Virgen SS. «digna y aceptísima *Mediadora* ante el Mediador» (*Fidentem piumque*); enseña que Dios, con benignísima misericordia, nos ha provisto de *Mediadora* (*Iucunda semper*). Pío XI llama a la Virgen SS. «dispensadora y *Mediadora* de la gracia» (*Miserentissimus Redemptor*, AAS. [1928], p. 148).

El Magisterio ordinario, además de usar el título de *Mediadora*, afirma también y enseña explícitamente, el alto oficio significado por este título, o sea, el principio de asociación de María SS. a Cristo en toda la obra de la Mediación. Este gran principio lo encontramos particularmente inculcado en las Encíclicas de León XIII. Por ejemplo, la Virgen SS. es llamada en ellas *concors Filii*, o sea, partícipe de la misma suerte o misión del Hijo, en la Carta *Supremi apostolatos*, en la Constitución *Ubi primum* y en la Carta *Iucunda semper*.

2) *La enseñanza de la S. Escritura.*—La S. Escritura nos presenta constantemente a la Virgen SS. como asociada al Mediador en toda su obra. En el oráculo del Génesis (3, 15) —como se declara en la Bula *Ineffabilis*— la Virgen SS. se nos presenta indisolublemente unida a Cristo Mediador en la lucha y en el triunfo sobre la serpiente infernal. Podemos, pues, afirmar que el

principio de asociación de la Mediadora al Mediador está *formalmente* revelado, aunque de manera implícita, en el texto del Protoevangelio, y por tanto, podemos declararlo *próximo a la fe*.

La obra mediadora, pues, se atribuye toda (y no sólo en parte), aunque de modo diverso, a tres causas no coordinadas (como tres hombres que remando hacen avanzar una lancha), sino *subordinadas*, de manera que la segunda de ellas no actúa sino por influjo de la primera, y la tercera por influjo de las otras dos. Estas tres causas en la obra completa de la Mediación (Redención, regeneración a la vida sobrenatural, distribución de todas las gracias) son: Dios, Cristo y María. *Dios*, causa primera; *Cristo*, Mediador principal y perfecto; *María*, Mediadora secundaria y subordinada. La Mediación, pues, en toda la extensión de la palabra y bajo todos sus aspectos, se atribuye toda a Dios, causa primera; toda a Cristo, Mediador principal; y toda a María, Mediadora secundaria y subordinada; y no parte a Dios, parte a Cristo y parte a María. Como el fruto de un árbol es, por títulos diversos, todo de Dios, autor de la naturaleza, todo del árbol que lo ha producido y todo de la rama que lo lleva, y no parte de Dios, parte del árbol y parte de la rama (Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mère du Sauveur*, p. 205).

3) *La enseñanza de la Tradición.*—La Tradición, a propósito de la Virgen Santísima, asociada como Mediadora a Cristo Mediador, es verdaderamente abundante. Tanto en Oriente como en Occidente, nos encontramos innumerables pasajes de Padres y de escritores eclesiásticos, en los que el título de *Mediadora* se le da a la Virgen, no sólo implícita, sino también explícitamente, en el sentido que hemos explicado.

Entre los Orientales, baste nombrar a S. Efrén, S. Epifanio, S. Proclo, Basilio de Seleucia, Antípatro de Bostra, S. Andrés de Creta, S. Germán de Constantinopla, S. Juan Damasceno, S. Tarasio, S. Teodoro Studita, Jorge de Nicomedia, Focio, Constantino VII Porfirogénito, Juan el Geómetra, Juan Eucaitense, Jacobo Monje, Neófito el Recluso, Germán II de Constantinopla, Isidoro de Tesalónica, Gregorio Palamas, Nicolás Cabasilas y Teófanes Niceno.

Entre los Occidentales nos limitamos a nombrar a Paulo Warnefrido, diácono, S. Pedro Damián, Rodolfo el Ardiente, Gilberto Abad, S. Anselmo de Canterbury, Eadmero, Hermann Abad, S. Bernardo, el Bto. Guerrico Abad de Igny, Gofredo de Admont, Ricardo de S. Víctor, Adán Scoto, Pedro de Celle, Felipe de Harveng, Enrique de Castro Marsiaco, Balduino de Canterbury, Juan Algrin, Pedro de Blois, Absalón Springkirchbach, Adán de Perseigne, Elinando de Monte Frío, Guillermo de París, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, S. Buenaventura, Conrado de Sajonia, Jacobo de Varazze, Raimundo Jordán, Raimundo Lulio, Juan Gerson, Juan Rusbroch, Bernardino de Bustis,

S. Lorenzo Justiniano, Tomás de Kempis, S. Antonino de Florencia y Dionisio el Cartujo [3].

Resumiendo los diversos testimonios de esta larga serie de Padres y escritores orientales y occidentales, resulta, ante todo, que el título de *Mediadora* entre Dios y los hombres se le ha atribuído a la Virgen SS. en la Iglesia desde el s. IV. Sería, pues, temerario dudar, en general, de su legitimidad. Resultan infundadas las vacilaciones de los que querrían la abstención en el uso de tal título para evitar el peligro de quitar algo a la Mediación de Cristo.

De dichos testimonios, además, se deduce que la *mediación* de la Virgen Santísima es: *a*) no solamente indirecta, o sea, física y material (por engendrar el Mediador), sino también *directa*, es decir, formal y moral; *b*) universal, no meramente particular.

a) Que se trata de una mediación directa, es decir, formal y moral, se deduce ante todo *del título mismo de Mediadora*, que por sí mismo supone una acción moral. En efecto, la noción de Mediadora derivada por nosotros de los textos de los Padres, lleva consigo evidentemente una mediación moral. Aparece en segundo lugar esta mediación directa (formal y moral) del contexto mismo del discurso de donde se toma el título de Mediadora, usado siempre en sentido moral; y de los epítetos y de las frases a él adjuntos (por ej., Mediadora *verísima, sola, destacadísima, eficaz, poderosa*, etc.); de la contraposición con la Mediación de Cristo (que fué indudablemente moral); finalmente, de la manera misma como proponen la mediación o su objeto.

b) Que la mediación de la Virgen SS. sea, además de directa, *universal*, se deduce, en primer lugar, de las aserciones explícitas de los Padres y Escritores, que saludan a la Virgen como Mediadora de *todos, de todo el mundo, de todo el orbe, de todos nosotros, de todo lo que hay bajo el cielo*, etc. En segundo lugar, del hecho de que no raras veces se la contrapone a la Mediación de Cristo, que es indudablemente universal.

4) *La voz de la razón.*—También la razón, elaborando los elementos positivos, es decir, los datos de la Revelación, muestra cómo la Virgen SS. puede llamarse Mediadora de los hombres, y destaca la conveniencia de este hecho.

En la Virgen SS., en efecto, considerada en relación a los hombres, se dan las tres condiciones requeridas para la mediación, a saber, la cualidad de *medio* entre dos extremos, la *unión* de estos dos extremos, y la *designación*, por lo menos implícita, para realizar esa unión.

Ante todo, la cualidad de *medio*, porque la Virgen SS. está entre Dios y los hombres: su cualidad de Madre de Dios la aproxima a Dios mismo, y la de

(3) Sus testimonios pueden verse en nuestra *Mariología*, t. II, pp. 290-291.

pura criatura la aleja de Dios. Paralelamente, su naturaleza humana la acerca al hombre, y su cualidad de Madre de Dios la aleja. Se encuentra en el medio entre Dios y los hombres, porque en algo se acerca a los dos extremos y en algo se separa de ellos.

En segundo lugar, la *unión* de ambos extremos, Dios y el hombre, llevando a Dios las cosas del hombre y al hombre las cosas de Dios. Con el *fiat* pronunciado en el día de la Anunciación, Ella dió a Dios al hombre, y el hombre a Dios.

En tercer lugar, la *designación*, por lo menos implícita, para unir ambos extremos, Dios y el hombre. Que la Virgen SS. haya sido designada por Dios para unir, juntamente con Cristo y por medio de Él, al hombre con Dios y a Dios con el hombre, se deduce de la S. Escritura y de la Tradición, como ya hemos dicho y como diremos más ampliamente al tratar de la Corredentora de los hombres. Supuesta esta designación por parte de Dios, se sigue también una implícita designación por parte del género humano, que se nos presenta impulsado con todas sus fuerzas hacia el Mediador, *tal como fué prometido por Dios*, a saber, por mediación de la Virgen SS., su Madre, nueva Eva.

Además, la Madre del Mediador, en cuanto tal, es y debe llamarse Mediadora. Es sabido el axioma: «Lo que es causa de la causa (no sólo en cuanto ésta existe, sino también en cuanto obra) es también causa del efecto». Ahora bien, la Virgen SS. fué Madre, y por tanto, causa, del Mediador en cuanto tal, porque Cristo fué formalmente Mediador en cuanto hombre. Justamente, pues, es llamada Mediadora la Virgen SS., o sea, compañera del Mediador. Hay, pues, una enorme diferencia entre la Virgen SS. Madre de Cristo y la madre, por ejemplo, de Pío XII, gloriosamente reinante. Pío XII, en efecto, no nació Pontífice, sino que ha sido hecho Pontífice; su madre, pues, no puede llamarse madre del Pontífice *en cuanto tal*, sino únicamente madre de alguien que luego ha sido Pontífice. La Virgen SS., en cambio, debe llamarse Madre del Mediador *en cuanto tal*, porque como tal ha nacido Cristo de Ella, y María ha sido de ello perfectamente consciente. Con la misma asunción de la naturaleza humana en el seno de la Virgen SS. queda Él constituído Mediador de los hombres, y la Virgen, su Madre, Mediadora con Él, es decir, asociada a su obra de Mediación. Pero todo esto lo veremos mejor en las siguientes cuestiones.

La *conveniencia* de la Mediación de María, o sea, de su asociación al Mediador en cuanto tal, se deduce del modo como Dios ha solido actuar. Dios, en efecto, actúa en el orden sobrenatural de un modo análogo al natural. Ahora bien, en el orden natural (más exactamente, en la *ejecución* del orden natural establecido por Él *ab aeterno*) Dios se sirve de algunas causas *intermedias* a las que comunica la virtud de obrar y de producir sus propios efectos (*Cfr. S. Th.*, I, q. 13, a. 6; *C. G.*, III, c, 77). Lo mismo, con suma conveniencia, ha

hecho en el orden sobrenatural al servirse de María como de causa intermedia para unir a Sí los hombres. No se opone esto a la *unidad* del *Mediador*, porque la mediación que nosotros atribuimos a la Virgen SS. deriva toda de Cristo, el cual permanece, pues, siempre el único Mediador. Desarrollemos algo este concepto.

La Mediación mariana en toda su extensión entra en el cuadro de la armoniosa utilización de las causas segundas por parte de la causa primera, Dios, para su gloria y para nuestra salvación. Al elevarla al altísimo oficio de Medidora entre Él y nosotros, Dios no se ha apartado en modo alguno del camino o ley ordinaria que Él ha determinado seguir en el gobierno del mundo; esto es, transmite sus beneficios a los destinatarios por medio de intermediarios escogidos por Él: «El orden divino —así ha enunciado esa ley Sto. Tomás— tiene esto de particular, que las cosas excelentes son transmitidas a los inferiores por los superiores» [4]. Y del olvido de esta ley general del gobierno divino derivan como de raíz no pocas objeciones propuestas por los protestantes contra la Mediación de María, contra los Sacramentos, etc.: la exclusión de todo intermediario entre Dios y nosotros, entre Cristo y nosotros. Hay que distinguir entre la concepción del plan, con todos sus detalles, y la ejecución o actuación del mismo. Dios se ha reservado a Sí mismo la concepción del plan, es decir, la organización y concatenación de todo el conjunto, hasta los más mínimos detalles (como se ha desarrollado y como se desarrollará hasta el fin); pero no se ha reservado exclusivamente la ejecución o actuación de ese plan: Él se sirve de colaboradores, que son como intermediarios, no por indigencia (como un rey que no puede alcanzar por sí solo a todos), sino sólo por bondad y munificencia (*S. Th.*, I q. 103 a. 6), y actuando ellos bajo su mirada y su continuo control, de manera que nada obren sin Él, al margen de Él o contra Él.

En la ejecución, pues, de los eternos designios divinos, no vemos más que un solo efecto, pero producido por la íntima e inmediata colaboración de dos causas infinitamente distantes: la causa primera (Dios) y la segunda (la naturaleza). Por ejemplo, decimos que nuestros padres nos dan la vida; pero decimos también que sólo Dios es autor de la vida y «actúa en todo operante» (*S. Th.*, I, q. 105, a. 5). Aplicando a la mediación de la Virgen SS. esos mismos principios, que convienen en su generalidad a las diversas causas segundas, de las que se sirve la causa primera, desaparecen las más difíciles objeciones. Así, quien pretende llegar a Dios sin Cristo, no llega; y quien pretende llegar a Cristo sin María, no llega. Quien desprecia a Cristo o a María, desprecia a Dios mismo que los ha colocado, subordinadamente, como intermedia-

(4) "Habet enim hoc divinus ordo ut ex superioribus excellentia in inferiora refundantur." (*S. Th.*, II-II, q. 83, a. 11.)

rios entre él y nosotros. Cuando, pues, nos dirigimos a estos intermediarios, en vez de a Dios no es por falta de respeto o de confianza en Dios o en Cristo, sino para reconocer y respetar la línea precisa de su acción que se nos manifiesta por medio de la Revelación [5].

Capítulo II

LA MEDIADORA DE NUESTRA RECONCILIACIÓN: LA CORREDENTORA

BIBLIOGRAFÍA

El tema ha reclamado la atención de los teólogos especialmente en estos últimos cincuenta años. Son numerosísimos los escritores que acerca de él han aparecido. Nos limitamos a los principales solamente.

Adeline P. J., *Marie; son activité corédemptrice*, París, 1947.—Adriaensen J., *Is Maria Middelares geweest bij't verdienen onzer Verlossing*. Averbode, 1937.—Barra G., *Maria Santissima, Corredentrice del mondo*, ed. Milán, 1932.—Bertetto D., S. D. B., *Maria Corredentrice. La cooperazione prossima ed immediata di Maria alla Redenzione cristiana*, Alba, ed. Paoline, 1952.—Boyer J. M., S. I., *B. V. Maria, hominum Coredemptrix*, en "Gregorianum" [1925], 537-569.—Capánaga, V., O. E. S. A., *La Mediación de la Virgen María según Santo Tomás de Villanueva*, en "Est. Mar.", 1 [1942], 229-283.—*La Corredención de María a la luz de la filosofía cristiana*, en "Marianum", 4 [1942], 183-198; 269-279.—Carol J., O. F. M., *De Corredeptione B. V. Mariae. Disquisitio positiva*. Civitas Vaticana, 1950. Es el más vasto e importante trabajo que poseemos sobre la materia.—Dillenschneider G., C. SS., R., *Marie au service de notre Rédemption; le mérite méditateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice*, Haguenau, 1947.—*Pour une Corédemption mariale bien comprise*, en "Marianum", 11 [1949], 121-258.—*Le mistère de la Corédeption mariale. Théories nouvelles. Exposé, appréciation critique, synthèse constructive*. París, J. Vrin.—Friethoff C., O. P., *De alma Socia Christi Mediatoris*, Roma, 1936.—García Garcés N., C. M. F., *Mater Coredemptrix, seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. M. Virginis ad formalem eius Coredeptionem*, Turín, 1940.—Govts F. X., C. SS. R., *De definibilitate Mediationis universalis Deiparae disquisitio theologica iuxta doctrinam S. Alphonsi...*, Bruselas, 1904.—*La Corédemptrice; essai de justification de ce titre donné à la Mère de Dieu et des hommes*, Bruselas, 1920.—Goossens W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, París, 1939.—Koester H. M., S. A. C., *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Ueberlegungen*, Limburg a/d Lahn, 1947, p. 590; Id., *Unus Mediator. Gedanken Zur marianischen Frage*, Limburg, a/d Lahn, 1950, p. 335.—Janssens Al., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, en "Ephem. Theol. Lov.", 16 [1939], 829-833.—Janssens L., O. S. B., *En quel sens la Bse. Vierge Marie mérite d'être appelée C.-Rédemptrice et Médiatrice de*

(5) Para una amplia exposición sobre el asunto, cfr. Devy T. S., M. M., *Cause première et causes secondes. Principes généraux de la médiation mariale*, en "Rev. de l'Univ. d'Ottawa", 4 [1934], 127-140, 162-179.

tontes les grâces, en "Revue Liturgique et Monastique", 7 [1922], 225-234.—JENNACCHINI J., S. I., *Simples explications sur la coopération de la Très-Sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption et sur sa qualité de Mère des chrétiens*, ed. 3, París, 1869.—LAMBERT M., *De Maria reparatrice orbis*, en "Collationes Brugenses", 21 [1921], 462-466.—LEMMENS B., S. I., *Reflexions on the Co-redeption Controversy*, en "The Clergy Review", 22 [1942], 152-160.—LENNERZ H., S. I., *Considerationes de doctrina B. Virginis Mediatricis*, en "Gregorianum", 19 [1938], 419-444.—*De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, en "Gregorianum", 28 [1947], 574-597; 29, 118-141.—LÉPICIER A. M., O. S. M., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, ed. 5, Roma, 1926.—*L'Immacolata, Corredentrice, Mediatrice*, Roma, 1928.—LLAMERA M., O. P., *María, madre corredentora, a la maternidad divino-espiritual de María y la Corredención*, en "Est. Mar.", 7 [1948], 145-196.—MICHEL A., *Notes de théologie mariale*, en "L'Ami du Clergé", 58 [1948], 257-260.—MUGNIER F., *La compassion de Marie, Notre-Dame des sept douleurs*, París, 1935.—PHILIPS G., *De modo cooperationis Mariae ad Redemptionem*, en "Revue Ecclésiastique de Liège", 30 [1939], 296-312.—SEILER-STÄTER, *De modalitate Corredemptionis B. Mariae Virginis*, en "Gregorianum", 28 [1947], 293-330.—SMITH G. D., *Mary's Part in Our Redemption*, New York, 1938.

Preliminares

1. MEDIACIÓN Y CORREDENCIÓN.

La Corredención —como ya hemos hecho notar— no es más que un aspecto particular de la Mediación entendida en el sentido más amplio, o sea, la cooperación a la reconciliación del hombre con Dios, en virtud de la cual la Virgen SS. es aclamada Corredentora del género humano. Se trata, como es fácil comprender, de un tema mariológico de importancia fundamental. No es un tema marginal, sino central, en la teología católica. Debe ser, por tanto, detenidamente considerado.

2. ERRORES Y OPINIONES.

Pero, ¿puede llamarse verdaderamente la Virgen SS. *Corredentora del género humano?*

Es fácil intuir la respuesta expeditiva (demasiado expeditiva, y por tanto, muy equívoca) dada a esta pregunta, sobre todo por los enemigos de la Virgen antiguos y modernos, y también por algunos (de aquellos católicos que Montfort llamaría quizá «devotos críticos».

Los primeros en pronunciarse contra la Corredención mariana fueron, y son siempre, naturalmente, los protestantes. Para negar a la Virgen SS. tal privilegio se hacen fuertes en las célebres palabras de S. Pablo, interpretadas a su manera: «*Uno* es el Mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Cristo

Jesús» (*I Tim.*, 2, 5). No se puede, en efecto, atribuir a uno sólo lo que se hace con la cooperación de otro [1].

A los protestantes siguieron los jansenistas del s. XVII. Así, A. Windenfeld (1618-1678), en sus *Monita salutaria*, en el aviso XI, ponía en labios de María Santísima estas palabras: «Es necesario guardarse bien de atribuirme por hipérbole o por celo inmoderado algo que a sólo Dios se debe. No me llaméis, pues, Salvadora o *Corredentora*». Y poco antes, en el aviso IX, hacía decir a la Virgen: «Ha sido Cristo el que ha aplacado por sus propios méritos la ira de Dios; Él, por Sí solo, ha pisado el lagar, y nadie estaba con Él. Nadie, pues, me atribuya tales cosas; porque si yo agradé a Dios, no fué sino en Jesucristo, mi Redentor y Salvador, y por medio de Él. ¿Acaso he sido yo crucificada por vosotros? ¿Acaso habéis sido bautizados en mi nombre?» (*Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gandavi, 1687). En la *carta al P. Jobert* profesa abiertamente que «María no es Mediadora sino en cuanto ruega por nosotros, y esta mediación es común a Ella y a todos los Santos» (o. c., M. S. Marbourg, vol. I, n. 2, 166. Cfr. Horvat, o. c., p. 275, nota 3). También A. Baillet escribía: «Pero la Iglesia, al conferir [a la Virgen] esta cualidad [de Mediadora y Corredentora], ha tenido intención de dejar pensar que Ella ha aplacado la ira divina con sus propios méritos... Jesucristo no ha unido a Sí ninguna criatura en el misterio de nuestra Redención» (*De la dévotion á la S. Vierge et du culte qui lui est dû*, París, 1693, puesto en el Indice el 4 de agosto de 1694 y el 6 de julio de 1701).

El célebre Doctor Pusey, jefe de los ritualistas anglicanos, concede a la Virgen SS. una cooperación solamente *material* (no formal) a la Encarnación redentora del Verbo, igual a la de los otros antepasados de Cristo, con la única diferencia de que la cooperación de la Virgen SS. es *próxima* mientras que la de los demás antepasados de Cristo es sólo *remota*. Y concluye que como ninguno de los antepasados de Cristo puede llamarse corredentor, tampoco la Virgen SS. puede llamarse *Corredentora* [2].

La actitud de los católicos de hoy es diversa. Alguno se obstina todavía en

---

(1) Es fácil disipar el equívoco protestante distinguiendo: No se puede atribuir a *uno solo* lo que se hace con la cooperación de otro, si este otro actúa *independientemente y por su propia virtud;* no si este otro actúa *dependientemente y por virtud recibida* del primero. Este último caso es precisamente el de la Virgen SS. Toda su acción corredentora, en efecto, depende de la acción redentora de Cristo y de ella recibe todo su valor.

(2) También este equívoco puede disiparse bastante fácilmente si se observa que la cooperación de la Virgen SS. es totalmente diversa de la de los antepasados de Cristo. La Virgen SS., en efecto, *consciente* y *libremente*, cooperó a la Encarnación del Verbo, nuestro Redentor (sabía, en efecto, que era Él a quien Ella introducía en el mundo), mientras que los antepasados de Cristo solamente cooperaron *materialmente* a la Encarnación.

rechazar el mismo *título de Corredentora* por razones que —como tendremos ocasión de ver— no pueden sostenerse. Así Rivière, por ejemplo, califica el título de Corredentora de «piadosa exageración» (*Ephem. Theol. Lov.*, II [1925], pp. 223-229). La casi totalidad de los católicos, sin embargo, especialmente después que ese título ha aparecido en no pocos documentos eclesiásticos, lo admiten sin vacilar. No todos, sin embargo, le dan la misma amplitud de significado. Todos admiten que María SS., en nuestra Redención, «no estuvo ociosa», como ha dicho S. Bernardo. No convienen, sin embargo, en determinar *qué* hizo en concreto, *qué particular* aportación ha sido la suya a la obra de nuestra Redención. El P. Lennerz, S. I. [3], seguido por Coossens [4] y por algunos otros modernos, distingue la Redención en objetiva y subjetiva. La primera —la objetiva— consiste en la adquisición de los beneficios de la Redención, o sea, de las gracias; mientras que la segunda —la subjetiva— consiste en la aplicación o distribución de las mismas, o sea, en la aplicación de los méritos y de las satisfacciones de Cristo. Subdivide luego la cooperación a la Redención objetiva en cooperación *mediata o indirecta* e *inmediata o directa*. Establecidas estas distinciones, los citados teólogos admiten sin más la cooperación *inmediata* de la Virgen SS. a la redención *subjetiva*, o sea, a la distribución de todas y cada una de las gracias, en cuanto que todas y cada una de las que se dispensan a los hombres, pasan por manos de María. Admiten, además, la cooperación *mediata* o *indirecta* a la Redención objetiva, o sea, a la adquisición de todas las gracias, en cuanto que la Virgen SS. nos ha dado con su libre consentimiento a la Maternidad divina, el Redentor; el cual, luego por Sí solo, ha adquirido todas las gracias, realizando —siempre solo— la obra de nuestra Redención. Niegan, pues, la cooperación *inmediata* de la Virgen SS. a la Redención objetiva [5]. Esta sentencia no difiere gran cosa de la del jansenista Adrián

(3) Cfr. *De beata Virgine*, ed. III, pp. 216-218, etc.

(4) Cfr. *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam. Quaestionis controversae perpensatio*. Desclée de Brouwer, París, 1939, pp. 11-27. Cfr.: ROSCHINI, *De Corredemptrice*, Perpensatio difficultatum Can. Prof. Goossens. Roma, 1939.

(5) La distinción de la Redención en *objetiva* y *subjetiva*, tomada de Scheeben, nos parece poco feliz, por no decir francamente desgraciada, y eso por dos razones: 1) La Redención propiamente dicha es *una sola*, la que el P. Lennerz llama objetiva, que no es más que una: la Redención, en efecto, tomada *formalmente*, no significa sino el *pago del precio* por nuestra liberación de la esclavitud del demonio, y este pago del precio (constituído por los méritos y por las satisfacciones de Cristo unidos a los de María) sólo tuvo lugar una vez, por medio del sacrificio de la Cruz. La llamada Redención *subjetiva*, por el contrario, es *múltiple*, según la multiplicidad de sujetos a los que se *aplica*. La Redención es como una causa *universal* que debe aplicarse a cada uno, o sea, que debe hacerse *nuestra*. Cuando los autores hablan de Redención han querido significar siempre hasta nuestros días la llamada Redención objetiva, o sea el pago del precio, causa universal de nuestra salvación. 2) El término mismo de Redención

Baillet, como se deduce de las palabras de él antes citadas. Según estos teólogos, pues, la Virgen SS. no podría llamarse en sentido estricto Corredentora del género humano [6].

Esta conclusión tan minimista nos parece opuesta a la enseñanza de muchos teólogos antiguos y modernos, que sostienen que la Virgen SS. ha cooperado directa, inmediatamente, a la Redención objetiva, satisfaciendo y mereciendo, con Cristo y dependientemente de Él, por el género humano, conforme al plan establecido *ab aeterno* por Dios. Para entender bien la posición de estos teólogos y para comenzar a valorar la inconsistencia de las opiniones negativas, es necesario poner a plena luz la naturaleza de la Corredención que nosotros defendemos.

---

subjetiva es muy equívoco, porque puede entenderse en sentido *activo* y en sentido *pasivo*. Si se entiende en sentido activo, significa la acción redentora de Cristo, o sea la misma Redención objetiva. Se puede, pues, hablar de Redención subjetiva (entendida en sentido activo) sin poner ni de lejos en la aplicación de la Redención, que es lo que se quiere significar exclusivamente con el término *subjetiva*. 3) No es menos equívoco el término de Redención *objetiva*. Además de la *adquisición* de los frutos de la Redención (que es el sentido exclusivo que se da al término), puede significar también la aplicación de los frutos de la Redención, porque el objeto de la acción redentora de Cristo no fué la salvación de los hombres, considerada en sí misma, en abstracto, sino la salvación de los hombres en cuanto *dispensable a* los mismos. 4) La distinción de la Redención *objetiva* y *subjetiva* no es una distinción adecuada. Entre la Redención objetiva (adquisición de las gracias, obra de sólo Cristo) y la subjetiva (distribución de las gracias) se podría concebir algo *intermedio*; por ejemplo, un mérito universal por parte de la Virgen SS. que se refiera directamente, no a la aplicación de las gracias, sino a la adquisición de ellas, bien se apliquen después realmente, bien dejen de aplicarse por culpa del sujeto. Esto supuesto, podría preguntarse: este mérito universal de todas las gracias, ¿a qué Redención pertenece? ¿A la objetiva o a la subjetiva? La respuesta no podría ser, lógicamente, sino ésta: a ninguna de las dos. No a la objetiva (adquisición de las gracias), porque ésta, según los defensores de la distinción, es obra exclusiva de Cristo. Ni a la subjetiva (aplicación de las gracias), porque se trata de *adquisición* de gracias (*aplicables*, sí, pero de hecho *no aplicadas*). Esta observación se dirige especialmente al prof. Philips, que admite por parte de la Virgen SS. no sólo la distribución universal de todas las gracias, sino también la adquisición universal de las mismas, en el orden de la Redención subjetiva. (Cfr. *Revue Ecclésiastique de Liège*, t. 30 [1939], p. 301.—García G., *Mater Corredemptrix* (Marietti, 1940, pp. 138-139). La famosa distinción, pues, que ha revuelto la Mariología moderna en la cuestión fundamental de la Mediación mariana es una distinción desgraciadísima, ilógica, insostenible y digna de ser definitivamente sepultada. Ha vivido ya demasiado. Si nosotros vamos a usarla acá y allá, va a ser solamente por entendernos con nuestros adversarios.

(6) Convendrá notar que, aun negando a la Virgen SS., la cooperación *inmediata* a la llamada Redención *objetiva*, por el solo hecho de haber cooperado *mediatamente* a ella, dando al mundo el Redentor con su libre consentimiento, tendría ya un derecho *enteramente propio*, exclusivo, al título de *Corredentora* del género humano, aunque en virtud de esa cooperación no pudiera llamarse todavía Corredentora en *sentido estricto*, porque para ello se exige un concurso al pago del precio; es decir, la declaración y aceptación por parte de Dios, de sus méritos y satisfacciones *como precio* de nuestro rescate, junto con los méritos y satisfacciones infinitas de Cristo.

3. Naturaleza de la Corredención.

La Redención, o sea, la acción redentora de Cristo, es: 1) principal; 2) suficiente por sí misma; 3) independiente; 4) absolutamente necesaria. La Corredención, por el contrario, o sea, la acción corredentora de María, es: 1) secundaria; 2) insuficiente por sí misma; 3) dependiente o subordinada; 4) hipotéticamente necesaria.

Es *secundaria* porque el efecto total, es decir, la Redención del género humano, no se debe atribuir de la misma manera a la obra de Cristo y a la de María. A Cristo Redentor se debe atribuir principalmente, y a María Corredentora, secundariamente.

Es *insuficiente por sí misma*. Las satisfacciones y los méritos de Cristo, por ser de valor infinito, eran necesarios, y por sí mismos más que suficientes para satisfacer adecuadamente a la divina justicia y redimirnos. Las satisfacciones y los méritos de la Virgen SS., son, en cambio, insuficientes por sí mismos, y nada añaden intrínsecamente, ni pueden añadir, a las satisfacciones y méritos de Cristo.

Es *dependiente* o subordinada, porque los méritos y las satisfacciones de la Virgen SS. se apoyan en los méritos y satisfacciones de Cristo, toman de ellos su valor, y dependen de ellos intrínsecamente, de manera que por sí solos no tendrían valor alguno. Se deben, pues, concebir como posteriores (con posterioridad de naturaleza, no de tiempo) a los méritos y satisfacciones de Cristo, como la luz se debe concebir posterior a la fuente luminosa de la cual se deriva.

Es *hipotéticamente necesaria*. Dios, en efecto, habría podido perfectamente aceptar como precio de nuestro rescate las solas satisfacciones y méritos de Cristo, por ser de valor infinito; sin exigir que se uniesen a ellos las satisfacciones y méritos de María. Éstos no son, pues, absolutamente necesarios, pero lo son *hipotéticamente*, o sea, en la hipótesis —que para nosotros es una tesis— de que Dios lo ha dispuesto así, *constituyendo* también las satisfacciones y méritos de María como precio de nuestro rescate en unión a las satisfacciones y méritos de Cristo. «María Virgen —escribe con admirable exactitud el Santo de Montfort— [es] necesaria a Dios con una necesidad llamada *hipotética* porque es efecto de su voluntad» (*Tratado*... n. 39). En una palabra: en la economía de nuestra salvación no hay un Corredentor y una Corredentora, sino un solo Redentor y una Corredentora. En tal sentido, puede decirse que la cooperación de la Virgen es *parte integral* de nuestra Redención.

Se podría preguntar: ¿por qué Dios quiso que el precio de nuestra Redención estuviese como integrado por los méritos y satisfacciones de María Santísima, aun siendo suficientísimos por sí mismos —como de valor infinito— los méritos y satisfacciones de Cristo? Sabiamente lo quiso —respondemos— no para *añadir* nada a los méritos y satisfacciones de Cristo; no para completarlos, sino por la armonía y la belleza de la obra redentora. Como nuestra ruina había sido obrada no por Adán solo, sino por Adán y por Eva, así nuestra reparación debía ser realizada según el sapientísimo decreto de Dios, no sólo por Cristo, nuevo Adán, sino por Cristo y por María, por el nuevo Adán y por la nueva Eva. Con la Corredentora, algo divinamente delicado, tierno, amable entra en la obra grandiosa de la Redención del mundo. Por medio de la Corredentora «la salvación nos llega en forma de beso materno» (BELON, *Mater Christi*, Milán, 1938, p. 136). Por medio de la Corredentora, «por medio de María, la Madre hace su entrada en el orden sobrenatural, la sonrisa de la Madre, el corazón de la Madre, la tierna asistencia de la Madre» (CARD. VAN ROEY, *Carta en la Cuaresma de 1938*).

He aquí en qué sentido y dentro de qué límites entendemos nosotros el título de Corredentora y la cooperación de María SS. a la Redención de los hombres. Esa concepción hay que considerarla por lo menos como *teológicamente cierta*.

El título de *Corredentora* es uno de los más gloriosos para la Virgen SS. y más queridos al corazón de sus devotos. Es uno de los más gloriosos por la plena y perfecta semejanza que establece entre la Virgen SS. y su divino Hijo. Es uno de los más queridos al corazón del hombre, por la filial confianza y por el vivo estremecimiento de gratitud que instintivamente despierta. «Si se conociese mejor —escribió oportunamente el Card. Lépicier— la parte de María en la obra de nuestra Redención, cuántos beneficios se derivarían de ahí para la Iglesia. Las almas piadosas encontrarían en esta verdad tan consoladora para nuestra fe, tan edificante para la moral cristiana, nuevos motivos de fervor, nuevos alientos en la vida del espíritu; los cristianos tibios o indiferentes se sentirían sacudidos de su sueño letárgico; y las ovejas extraviadas volverían a encontrar el camino que conduce al redil» (*L'Immacolata Madre di Dio, Corredentrice del genere umano*, c. I, p. 14).

Dada la importancia del asunto, a nadie extrañará nuestra insistencia en probar un hecho tan glorioso para la Virgen SS.

4. DIVISIÓN DEL TRATADO.

Probaremos la cooperación inmediata de María SS. a la Redención con argumentos deducidos: 1) de la enseñanza del Magisterio eclesiástico; 2) de la Sagrada Escritura; 3) de la Tradición; 4) de la razón teológica.

ART. 1.—LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO

El Magisterio eclesiástico, como es sabido, se ejerce de varios modos: Por el mismo Romano Pontífice (bien directamente por sí mismo, bien indirectamente por medio de las Congregaciones Romanas), por los Obispos esparcidos por todo el orbe católico y por medio de la Liturgia. Dividamos, pues, este artículo en tres párrafos, en los que expondremos: 1) la enseñanza de los Romanos Pontífices; 2) la de la Liturgia; 3) la de los Obispos [7].

1. LA ENSEÑANZA DE LOS ROMANOS PONTÍFICES SOBRE LA CORREDENCIÓN.

Que los Romanos Pontífices, Maestros supremos de la Fe, desde Pío IX a Pío XII han hablado repetidamente y de muchos modos de la cooperación de María SS. a la obra de nuestra Redención, está fuera de toda duda y admitido por todos. No todos, sin embargo, están de acuerdo en determinar el sentido y el alcance de esos documentos pontificios: si enseñan la cooperación *inmediata* de la Virgen a la llamada Redención objetiva, o si se limitan a enseñar la sola cooperación *mediata* a la Redención objetiva, y la cooperación inmedista a la subjetiva, es decir, a la aplicación de todas las gracias adquiridas inmediatamente por el único Redentor, Jesucristo. La inmensa mayoría de los teólogos católicos ven, sin embargo, en los documentos pontificios, por lo menos tomados en conjunto, la cooperación *inmediata* de María SS. a la Redención.

Pío IX, en la Bula *Ineffabilis Deus*, enseña que la Virgen SS., «unida a Cristo con un vínculo estrechísimo e indisoluble, ejercitando *juntamente con Él* y por medio de Él sempiternas enemistades contra la venenosa serpiente, y *obteniendo sobre ella un plenísimo triunfo, le quebrantó la cabeza con su pie inmaculado*». Poco antes había afirmado que los «Padres y escritores eclesiásticos» vieron designado «a Cristo Redentor y a María», en el Protoevangelio (*Gen.*, 3, 15), y «expresadas las *mismísimas enemistades* de entrambos contra el demonio». María SS. —según Pío XI— triunfó sobre la serpiente infernal quebrantándole la cabeza, no sólo *por medio de Cristo* (es decir, indirectamente), sino también *juntamente con Cristo* ("*una cum Illo*"), o, lo que es lo mismo, *directamente*, puesto que tuvo las mismas enemistades que Él contra la

(7) Ha desarrollado amplísimamente este tema fundamental el P. Carol, o. c., pp. 509-619.

serpiente infernal. La Redención, en efecto, es decir, la destrucción del poder de Satanás sobre la humanidad (expresado metafóricamente por el «quebrantamiento de la cabeza»), se nos presenta como *común* a dos causas: Cristo y María (subordinada y dependientemente de Cristo). Además: la identidad de las enemistades («ipsissimae inimicitiae»), de la lucha, lleva necesariamente consigo la identidad del triunfo, o sea, el quebrantamiento de la cabeza de la serpiente infernal, la Redención del género humano. Esto es claro. Nos parece, pues, enteramente arbitraria la interpretación dada por Lennerz y por Goossens a las citadas palabras de Pío IX. Según ellos, las «enemistades», o sea, la lucha con Satanás, y «el quebrantamiento de la cabeza», o sea, la Redención, no significaría por parte de María más que la preservación del pecado original, y por tanto, *una* enemistad y *un triunfo puramente pasivos*, no *activos*. Pero si así fuese habría bastado con decir que la Virgen triunfó de la serpiente infernal «por medio de Cristo». La Bula, en cambio, añade que triunfó también «juntamente con Cristo». Triunfar «con Cristo», quebrantando la cabeza de la serpiente, no es otra cosa que ser Corredentora con Cristo. A menos que se quiera desvirtuar el sentido obvio de las palabras.

2. León XIII, el Pontífice del Rosario, en diversos pasajes de sus Encíclicas habla de la cooperación activa de María SS. a la Redención. Nos limitamos solamente a dos, los más expresivos.

En la Encíclica *Iucunda semper* (1894), hablando de los misterios dolorosos, afirma que María SS., ausente con el cuerpo, estaba presente a esos misterios dolorosos con el espíritu, porque «ya de antiguo los conocía bien» [8]. ¿Desde cuando conocía Ella esos misterios dolorosos? Desde el momento, responde el Papa, de la Anunciación, cuando quedó hecha Madre de Dios, y desde la presentación de su Divino Hijo en el templo [9]. Por estos dos hechos, o sea, por la luz que Ella tuvo en el día de la Anunciación y en el de la Purificación, *desde aquel tiempo* [o sea, desde aquellos dos sucesos] fué hecha partícipe de la dolorosa expiación de Cristo en favor del género humano», es decir, de la Redención. La participación, pues, de María SS. no se limitó, según el Pontífice, a darnos el Redentor y a ofrecerlo en el templo, sino que se extendió *a todos los otros misterios dolorosos de la Redención*, bien conocidos por Ella desde el día de la Anunciación y de la Purificación («iam tunc extitit consors»). Estuvo después presente no sólo con el espíritu (como en esos misterios dolorosos), sino también *con el cuerpo* sobre el Calvario, donde, «movida por un in-

(8) "Abest ea quidem Maria, talia vero tamdiu habet cognita et perspecta." (A. A. S., 29 [1896], 207.)

(9) "Quum enim se Deo vel ancillam ad Matris officium exhibuit, vel totam cum Filio in templo devovit, *utraque ex facto* iam tunc consors cum eo extitit laboriosae pro humano genere expiationis: ex quo etiam, in acerbissimis Filii agoribus et cruciamentis, maxime animo condoluisse dubitandum non est." (A. A. S., *ibid.*).

menso amor hacia nosotros, para tenernos por hijos, ofreció Ella misma su Hijo a la justicia divina y murió con Él en su corazón atravesada por la espada del dolor» [10]. Estuvo, pues, íntimamente asociada al Redentor en la obra de la Redención, desde el primero hasta el último instante de su vida, desde la Encarnación hasta la muerte en cruz. Ella «inmoló a su Hijo a la justicia divina» para ser nuestra Madre espiritual, esto es, para regenerar a la humanidad a la vida sobrenatural de la gracia [11]. Esta sobrenatural generación *colectiva* (de toda la humanidad), *fin* de la participación continua de María SS. en todos los misterios dolorosos de la redención del género humano [12], y de la «inmolación» que Ella hizo de su Hijo «a la justicia divina», ¿no es acaso una *cooperación inmediata* a la llamada *Redención objetiva?* Tanto más, que toda esta participación de la Virgen en la expiación dolorosa del Redentor, le atribuye León XIII a un «designio especial de Dios» [13]. No se trata, pues, de la participación natural de la madre en las penas del hijo, sino de una participación que entra en el plan divino de la Redención *tal como Dios lo ha establecido.*

Otro texto. Es el de la Encíclica *Parta humano generi* (8 septiembre 1901). El Pontífice afirma que cada vez que con la salutación angélica llamamos a María «llena de gracia», recogemos y ofrecemos a la Virgen rosas que difunden la suavidad del más grato perfume; recordamos la excelsa dignidad de María, la gracia que le ha sido concedida por Dios, por medio de Jesús, «fruto bendito de su vientre»; recordamos *los méritos extraordinarios con los cuales Ella ha cooperado con su Hijo Jesús a la Redención de los hombres* [14]. Se trata, pues, de méritos bien distintos de aquellos que adquirió la Virgen SS. con el acto que la constituyó Madre del Redentor. Se trata, pues, de méritos correredentores, adquiridos por la Virgen SS. juntamente con Cristo en beneficio de la Redención general del género humano. Ahora bien, esta cooperación mariana a la Redención de la humanidad (tomada colectivamente) *por vía de mérito*, ¿no es una cooperación *inmediata* a la llamada Redención objetiva?

Contra estas lógicas conclusiones se objeta que León XIII, en otros varios

---

(10) "Celerum, praesente ipsa et spectante, divinum illud sacrificium erat confidendum, cui victimam de se generose alueret; quod in eisdem mysteriis postremum Habiliusque observatur: "stabat iuxta crucem Iesu Maria Mater eius", quae, tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios, Filium ipsa suum ultro obtulit iustitiae divinae, cum eo commoriens corde, doloris gladio transfixa." (*Ibid.*)

(11) En la Encíclica *Quamquam pluries*, León XIII afirma que María SS. nos ha engendrado al pie de la Cruz de su Hijo. (A. A. S., 22 [1889], 67.)

(12) En la Encíclica *Parta humano generi* afirma que la Virgen SS. "más que espectadora, fué partícipe en los misterios de nuestra Redención"; "mysteriis nostrae Redemptionis... illa non tantum adfuit sed *interfuit*. (A. A. S., 34 [1901-1902], 194-195.)

(13) "In quibus consilium Dei proditur, consilium sapientiae, consilium pietatis." (A. A. S., 27 [1894], 179.)

(14) "...toties reminiscimur singularia merita quibus illa cum Filio Iesu Redemptionis humanae facta est particeps" (A. A. S., 34 [1901], 194-195).

pasajes, atribuye la Redención objetiva a *Cristo solamente*. Pero es fácil responder que puede perfectamente afirmarse que Cristo nos ha redimido, sin *excluir* por ello la *cooperación inmediata* de María SS. a la Redención. Tanto más, que sólo Cristo es —según se expresa León XIII— el «Redentor perfecto», mientras que la Virgen SS. es por Sí misma Corredentora imperfecta, puesto que todos sus méritos corredentores reciben su fuerza de los méritos redentores de Cristo. En las Encíclicas de León XIII no sólo no se encuentra ninguna expresión que *excluya* la cooperación inmediata de María a la Redención, sino que se encuentran expresiones —como ya hemos visto— que la enseñan con la suficiente claridad para quien lea despojado de prejuicios. Puede finalmente observarse que León XIII ha insistido enérgicamente *en el nexo* que liga la cooperación *inmediata* de María a la distribución de todas las gracias, a su cooperación en la adquisición de las mismas [15].

3. San Pío X (1903-1914), en la Encíclica *Ad diem illum* (1904), tiene un espléndido testimonio sobre la cooperación inmediata de María SS. a la Redención. Enseña, en efecto —ésta es la síntesis de su pensamiento—, que María SS. no sólo ha suministrado al Redentor «la materia de su carne para que se preparase la víctima para la salvación de los hombres», sino que tuvo también «la misión de guardar y nutrir, y de ponerla a su tiempo sobre el altar. De aquí se derivó entre Madre e Hijo aquella comunidad de vida y de dolores», especialmente cuando estaba de pie junto a la Cruz en la cual «su Unigénito se ofrecía por la salvación del género humano»...; *Por esta* comunidad de dolores y de voluntad entre María y Cristo, Ella «mereció ser la Reparadora del género humano perdido», y *por tanto*, la dispensadora de todos los dones que Jesús nos ha conquistado con una muerte cruenta. No negamos que la distribución de esos dones corresponda por derecho propio y privativo a Cristo, porque sólo por su muerte se nos han dado, y sólo Él por su poder es el Mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, quedando en pie la expresada comunidad de dolores y de aflicciones entre la Madre y el Hijo, le fué concedido a la Virgen augusta ser «la más poderosa mediadora y conciliadora de toda la tierra ante su Hijo Unigénito...». La fuente, pues, es Cristo, y «de la plenitud de Él todos hemos recibido» (*Jn.*, 1, 16). María, en cambio, como oportunamente observa S. Bernardo, es «el acueducto» (*Serm., de temp., in Nativ. B. V. de Aquaeductu*, n. 4), o el cuello, mediante el cual todos los dones espirituales se comunican al cuerpo místico... Es claro, por tanto, que no pretendemos en modo alguno atribuir a la Madre de Dios el poder de producir la gracia sobre-

(15) En efecto: "Ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra, permissa ei pacne immensa potestate" (*Adiutricem populi*, A. A. S. [1895], 130).

natural, poder que corresponde solamente a Dios. Pero puesto que Ella supera a todos en santidad y en unión con Cristo, y porque fué asociada por Cristo a la obra de nuestra salvación, *nos merece "de congruo"*, como dicen los teólogos, *lo que Cristo nos mereció "de condigno"*».

Con estas palabras, ¿enseña acaso S. Pío X una cooperación próxima de María SS. a la Redención? Muchos lo afirman, muy pocos lo niegan. Las razones de los que afirman nos parecen bien fuertes; en cambio, las de los que niegan, nos parecen sofísticas. Veámoslas, o mejor, pesémoslas.

a) San Pío X [16], en el citado texto, hace una neta distinción entre una cooperación *próxima* a la llamada *Redención subjetiva* («por esta comunidad de dolores y de voluntad entre María y Cristo, Ella mereció ser la reparadora del género humano perdido», y la cooperación *próxima* a la llamada *Redención subjetiva* («*y por esto* [mereció ser] la dispensadora de todos los dones que Jesús nos ha conquistado con una muerte cruenta», es asertiva y no exclusiva, es decir, no excluye en absoluto —como querrían los adversarios— el mérito *de congruo* de María, como no excluyen todas *las demás acciones meritorias* de la vida de Cristo. Todos los dones dispensados por María SS. los atribuye simplemente S. Pío X al «mérito de la muerte de Cristo», por la sencilla razón de que el mérito propiamente dicho es el de estricta justicia (*de condigno*), que es exclusivo de Cristo, y no el mérito de pura conveniencia (*de congruo*), propio de la Virgen SS., mérito que recibe todo su valor del mérito de Cristo. No obstante, también este mérito impropiamente (analógicamente) dicho, sigue siendo siempre *algo* querido por Dios para nuestra salvación, para que la Redención se correspondiese con la prevaricación. Además, el Pontífice no dice que los dones distribuídos por María hayan sido procurados *por la sola* muerte de Cristo (con exclusión de la cooperación de María), sino por la muerte de *solo* Cristo, esto es, que *sólo* Cristo ha muerto para adquirirnos esas gracias: cosa obvia, ciertísima, pero que no excluye en modo alguno la cooperación de María. Al que objetase, pues, que en casi todo el documento se habla solamente de la distribución de las gracias (o sea, de la llamada Redención *subjetiva*), se le puede responder que, aun admitido esto, nada se sigue contra nuestra interpretación, puesto que ésta no queda excluída por el hecho de ser enseñada *per transennam*. Era por lo demás natural que, aun intentando hablar principalmente de la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias, se hiciese siquiera una alusión al fundamento de esa cooperación: la asociación a la adquisición de las mismas. Y así se hizo en realidad.

b) Según S. Pío X, la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias (la llamada Redención *subjetiva*) está fundada en la cooperación

(16) Cfr. PILLET L., S. D. B., *La corredenzione mariana nel magisterio del beato Pio X* (Torino, 1951).

de la Virgen SS. a la adquisición de esas gracias (la llamada Redención *objetiva*). Dice, en efecto: «*y por esto* («atque ideo») [mereció ser] la dispensadora de todos los dones...», en sentido *causal* consecutivo y no en sentido *explicativo* (*esto es*), como querrían arbitrariamente y contra toda ley gramatical los adversarios de la cooperación inmediata.

c) La extensión de la cooperación de María SS. a la adquisición de todas las gracias se enseña de un modo clarísimo: todo esto («quae») que Cristo nos ha merecido por estricta justicia («de condigno») María nos lo ha merecido por conveniencia («de congruo»). Contra esta obvia afirmación los adversarios objetan que el Pontífice quiere hablar allí de un mérito *impetrativo* y no *corredentivo*. ¿Cuál es la razón de tal interpretación? Ésta: cuando el Pontífice habla del mérito de Cristo, usa el tiempo *pasado (promeruit)*, mientras que cuando habla del mérito de María usa el tiempo *presente (promeret)*, que indicaría la actual intercesión de María SS. en el cielo. Pero esta interpretación es inconciliable con las palabras que inmediatamente preceden: «porque *fué asociada* por Cristo *a la obra de nuestra salvación*...», palabras que expresan, evidentemente, la cooperación a la llamada Redención objetiva. Además, la referida interpretación es todavía más inconciliable con la expresión técnica «merecer de congruo», opuesta a la otra expresión igualmente técnica «merecer de condigno». Ahora bien, si la expresión «merecer de condigno», cuando se dice de Cristo, significa un mérito redentor propiamente dicho, se sigue que la expresión paralela «merecer de congruo» debe significar un mérito *corredentor* (no *impetrativo*) propiamente dicho, mérito que en el cielo es del todo imposible. Tanto más, que el Pontífice alude a una fórmula ya común entre los teólogos («uti aiunt»); se sigue, pues, que la usa en el sentido mismo en que es usada generalmente por los teólogos, o sea, en el sentido de mérito estrictamente dicho. Se puede finalmente observar que, después de la Encíclica de S. Pío X (hasta Lennerz y Goossens), esa fórmula ha sido interpretada siempre del mérito *corredentor* propiamente dicho y no de un mérito *impetrativo*, mérito impropiamente dicho. Esto supuesto, es claro que el tiempo presente («promeret») es un *presente histórico* que se suele emplear para significar un tiempo pasado. Ese presente histórico se ha usado, evidentemente, para evitar la poco simpática *homofonía* («promeruit... promeruit»).

No ha faltado, finalmente, quien ha hecho notar que el Pontífice llama a María SS. Mediadora «ante su Hijo» y no «ante Dios», y ha deducido de ahí que con ello quería el Papa enseñar la intervención de la Virgen SS. en la llamada Redención *subjetiva* y no en la *objetiva*. Pero es fácil responder que, según el contexto, la afirmada Mediación de María SS. «ante su Hijo», o sea, su cooperación a la llamada Redención subjetiva, tiene su fundamento en la cooperación a la objetiva. Dice, en efecto: «Sin embargo, *quedando en pie la*

expresada comunidad de dolores y de aficiones entre la Madre y el Hijo, le fué concedido a la Virgen augusta ser "la más poderosa mediadora y conciliadora de todas las gracias ante su Hijo Unigénito"». Cae, por tanto, la objeción.

4. Benedicto XV (1914-1922), en la Carta Apostólica *Inter sodalicia*, afirma que «los Doctores de la Iglesia están de acuerdo en afirmar que la B. V. María, que parecía casi ausente de la vida pública de Jesucristo, estuvo en cambio junto a su Hijo mientras caminaba a la muerte y era clavado en la Cruz, *y esto no sucedió sin un designio divino*. Ella padeció y casi murió con el Hijo paciente y moribundo, *abdicó los derechos maternos sobre su Hijo por la salvación de los hombres y en cuanto de Ella dependía, inmoló a su Hijo para aplacar a la divina justicia*, de manera que *con razón se puede decir que Ella ha redimido el género humano* juntamente con Jesucristo» (A. A. S. 10, 181 ss.).

En este texto parece evidente la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la llamada Redención objetiva. Se alude, en efecto, a los *actos* con los que la Virgen SS. ha cooperado a la Redención, es decir, ha padecido y casi muerto con el Hijo paciente y moribundo; ha renunciado a sus derechos maternos por la salvación de los hombres; ha inmolado, en cuanto a Ella le correspondía, a su Hijo para aplacar a la justicia divina. Así se expresan categóricamente tanto *la causa* (con-pasión, con-muerte, abdicación, inmolación), como los *efectos* o frutos de la Redención (el aplacamiento de la justicia divina, la salvación del mundo). Todo esto, además, sucedió «no sin un designio divino». Es tan clara en este texto la aserción de la cooperación de María SS. a la llamada Redención *objetiva*, que los adversarios no han sabido ni podido objetar más que esto: las palabras restrictivas «en cuanto de Ella dependía» nos dicen que no se trata allí de un *verdadero* «aplacamiento de la justicia divina» y por tanto de una corredención estrictamente dicha. Así, el P. Lennerz *(De B. Virgine*, ed. 3, Romae, 1939, p. 232). Pero esta objeción es bien débil. Esa «restricción», en efecto, no se refiere al «aplacamiento de la justicia divina» —como suponen los adversarios—, sino sólo a la «inmolación del Hijo», de manera que el sentido obvio del texto es éste: «inmoló, en cuanto de Ella dependía, a su Hijo, para aplacar a la divina justicia». Además: *dato et non concesso* que esas palabras restrictivas hayan de referirse al «aplacamiento de la justicia divina» y no a la «inmolación del Hijo», no significarían en modo alguno que el «aplacamiento de la justicia divina» no haya sido *verdadero*, sino sólo que no fué *idéntico* (o sea, del mismo valor, de *condigno*) al de Cristo. La cláusula restrictiva, pues, no excluye en modo alguno la cooperación inmediata, sino que la circunscribe, la determina de manera que no significa sino esto: la Virgen SS. aplacó «en cuanto de Ella dependía» a la divina justicia, y por tanto, aportó *algo* a nuestra Redención, por lo que puede decirse que Ella ha redimido, con Cristo, al género humano.

5. Pío XI (1922-1939), en la Encíclica *Explorata res est* (2 febrero 1923), hablando de la cooperación de la Virgen SS. a la llamada Redención objetiva, declaraba que tal doctrina había sido expresada «con palabras aptísimas ("aptissimis verbis") por su predecesor Benedicto XV (Cfr. A. A. S., 15 [1923], 105). Más aún, en la plegaria radiofónica con motivo de la clausura del Jubileo de la Redención (28 abril 1935), decía: «Oh Madre de Piedad y de misericordia, que compasiente y Corredentora has asistido a tu dulcísimo Hijo mientras obraba la Redención del género humano en el altar de la Cruz..., conserva y aumenta cada día más en nosotros, te lo suplicamos, *los frutos preciosos de la Redención y de la compasión*» (Cfr. «l'Oss. Rom.», 29-30 abril 1935). Dos cosas, en este texto recitado por el Pontífice en un momento particularmente solemne, expresan claramente la cooperación inmediata de María Santísima a la llamada Redención objetiva, es decir: 1) la «Compasión corredentora» de María SS. junto con la «Pasión redentora» de Cristo; 2) el *fruto inmediato*, tanto de la «Pasión redentora» de Cristo como de la «Compasión corredentora» de María. Interpretar en distinto sentido las palabras del Pontífice, me parece desvirtuarlas y hacerles decir otra cosa de lo que realmente dicen [17].

Pero también en otras ocasiones el citado Pontífice ha expresado de modo inequívoco esa cooperación inmediata de María SS. a la Redención. Por ejemplo, en el discurso dirigido el 30 de noviembre de 1933 a los peregrinos de la diócesis de Vicenza, afirmaba: El Redentor no podía, por necesidad de las cosas, no asociar a su Madre a su obra, y por esto la invocamos con el título de Corredentora. Ella nos ha dado al Salvador, lo ha alentado a la obra de la Redención hasta al pie de la Cruz, compartiendo con Él los dolores de la agonía y de la muerte, en la que Jesús consumaba la redención de todos los hombres...» (Cfr. «L'Osserv. Rom.», 1 dic. 1933).

Y en otra parte afirmaba que «la augusta Virgen, concebida sin pecado original, fué elegida Madre de Cristo para ser hecha partícipe de la Redención del género humano, y *por esto* obtuvo ante el Hijo tanta gracia y poder que nunca podrá alcanzarlo mayor la naturaleza humana» (Carta *Auspicatus profecto*, 28 enero 1923; Cfr. A. A. S., 15, 80).

6. Pío XII muchas veces ha expresado de manera suficientemente clara su pensamiento acerca de la cooperación inmediata de María SS. a la llamada Redención objetiva. En el discurso a los peregrinos de Génova, pronunciado

---

(17) Goossens ha objetado que el mismo Pío XI, en otras ocasiones, exhortaba a los jóvenes de Acción Católica a ser también ellos "corredentores" siguiendo el ejemplo de María SS. "Corredentora" (o. c., p. 81). Pero hasta un ciego vería que en el ejemplo aducido no hay *paridad* alguna y que el término "corredención" está tomado, no en sentido unívoco, sino sólo *analógico*. En este mismo sentido dijo también Cristo: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto." (Mt., 5, 48.)

el 21 de abril de 1940, decía: «¿No son ellos [Jesús y María] el nuevo Adán y la nueva Eva, que el árbol de la Cruz reunió en el dolor y en el amor para reparar la culpa de nuestros progenitores del Edén, el uno fuente, la otra canal de gracia, para regenerarnos a la vida espiritual y a la reconquista de la patria celeste?» (Cfr. «Marianum», 2 [1940], 403-404). En el epílogo de la Encíclica *Mystici corporis Christi*, afirma: «Ella fué la que, inmune de toda mancha, lo mismo personal que hereditaria, y siempre *estrechamente unida con su Hijo*, lo ofreció al Eterno Padre en el Gólgota, haciendo holocausto de todo derecho materno y de su amor materno, como nueva Eva por todos los hijos de Adán contaminados por la miserable prevaricación de ellos. Así, la que según el cuerpo era la Madre de nuestra Cabeza, pudo ser, según el espíritu, Madre de todos los miembros, con nuevo título de dolor y de gloria» (A. A. S., 35 [1943], 247). En este texto el Pontífice, además del principio de asociación, expresa la cooperación de María SS. a la Redención por modo de sacrificio («ofreció a Jesús al Eterno Padre sobre el Gólgota, haciendo holocausto de todo derecho materno, como nueva Eva»): ascreciones que expresan —según parece— la cooperación *próxima* de María SS. a la Redención. Obsérvese, además, que la aplicación *anticipada* de la Redención a la Virgen SS. se hizo precisamente para que Ella —Inmaculada— pudiese cooperar —como nueva Eva— *a la Redención de los demás*. Es verdad que poco después el mismo Pontífice expresa la cooperación de María SS. a la llamada Redención *subjetiva* [18], pero esta cooperación de ninguna manera excluye la cooperación inmediata —antes afirmada— a la Redención objetiva, que se identifica con su maternidad espiritual [19].

El radiomensaje del 13 de mayo de 1946, con motivo de las solemnidades marianas de Fátima, Pío XII, confirmando cuanto ya antes había afirmado, dice que «el Hijo de Dios refleja sobre su Madre celestial la gloria y la majestad, el imperio de su realeza; porque *asociada como Madre y auxiliar al Rey de los Mártires* en la obra inefable de la humana Redención, le está unida para siempre, con un poder casi inmenso, en la distribución de las gracias, que se derivan de la Redención» (Cfr. «L'Osserv. Rom.», 19 mayo 1946).

Finalmente, en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, el S. Padre Pío XII repetidamente llama a la Virgen SS. «Alma Socia Divini Redemptoris», o sea, Corredentora. El sentido en el que usa este término se ve claro en el texto siguiente: «Desde el s. II, María Virgen es presentada por los S. Padres como nueva Eva, estrechamente unida al nuevo Adán en la lucha contra el enemigo infernal, que, como estaba profetizado en el Protoevangelio (*Gen.*, 3, 15), se concluiría con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte».

(18) Dice: "Ella, finalmente, soportando con ánimo fuerte y confiado sus inmensos dolores, más que todos los fieles cristianos, como verdadera Reina de los Mártires, cumplió lo que falta a la Pasión de Cristo... en pro del cuerpo de El, que es la Iglesia."

(19) Así piensa también el P. Tromp, S. I., en *Periodica de re morali* (32 [1943], 401).

Me parece que no puede dudarse prudentemente de la enseñanza de los Romanos Pontífices acerca de un punto tan capital para la Mariología y para la misma fe católica.

2. La enseñanza de la Liturgia.

La Liturgia con sus fiestas, sus himnos, etc., nos revela del modo más claro cuál es la fe de la Iglesia acerca de un determinado punto doctrinal, puesto que lo que la Iglesia predica es siempre perfectamente conforme a lo que practica.

Por dos veces celebra la Iglesia los dolores de María SS.: el Viernes de Pasión y el 15 de septiembre. Surge de aquí espontáneamente la pregunta: ¿Por qué estas fiestas...? ¿Acaso se festejan los dolores...? La respuesta nos parece obvia: No se celebran los dolores *como tales*, sino en cuanto que con ellos la Virgen nos ha redimido, o sea, ha satisfecho a la divina justicia por nuestros pecados y nos ha merecido todas las gracias que ahora se nos conceden. Se celebran, pues, las satisfacciones y los méritos de la Virgen SS. obtenidos a precio de inefables dolores. Nada de extraño, pues, si la Iglesia asocia en su culto las llagas del Hijo y los dolores de la Madre, puesto que unas y otros han sido constituídos por Dios como precio de nuestro rescate: *Summae Deus clementiae — septem dolores Virginis — plagasque Iesu Filii — fac rite nos revolvere* (Himno de Laudes de la fiesta de los Siete Dolores).

Que éste sea precisamente el significado de la doble fiesta de los Dolores de María se deduce, evidentemente, de algunas expresiones de la Liturgia de ambas fiestas. La Iglesia, en efecto, nos dice expresamente que las lágrimas de la Virgen SS. han sido *suficientes para lavar los pecados de todo el mundo: Nobis salutem conferant — Deiparae tot lacrymae — quibus lavare sufficis — totius orbis crimina* (Ibid.). Las lágrimas de la Virgen SS., pues, es decir, sus inefables dolores, han tenido —según la Iglesia— un verdadero valor *corredentor*, es decir, han sido suficientes para satisfacer —en virtud de los dolores de Cristo y subordinariamente a ellos— todos los pecados del mundo.

Ni aparece menos manifiesta la idea que tiene la Iglesia sobre la Corredención en la Misa de los Dolores. En la Epístola tomada del Libro de Judit (13), tributa a la Virgen SS. todas las alabanzas que le fueron rendidas a la célebre libertadora del pueblo de Israel. Es aclamada bendita porque por su medio ha aniquilado el Señor a nuestros enemigos. ¿Se podría expresar en términos más precisos la aportación directa (aunque siempre subordinada y secundaria) de la Virgen SS. a nuestra Redención, o sea, a nuestra liberación de los enemigos de la salud eterna? Tal liberación se atribuye a los Dolores de la Virgen Santísima: *Non pepercisti animae tuae propter angustias et tribulationem ge-*

veris tui. Y por esta razón no cesarán sus alabanzas en la boca de los hombres: *Nomen tuum tam magnificavit, ut non recedat laus tua de ore hominum... pro quibus non perpercisti animae tuae* [20].

3. La enseñanza del Episcopado Católico.

A los Romanos Pontífices han hecho eco los Obispos esparcidos por todo el orbe católico. El P. Carol, O. F. M. [21] ha hecho una paciente y diligente indagación sobre este asunto. Nos limitaremos a dar sus conclusiones, remitiendo, por lo que hace a las pruebas, a los escritos de ese autor tan benemérito en el campo corredencionista.

La inmensa mayoría de cerca de doscientos Obispos, generalmente en Cartas Pastorales o en discursos al pueblo, afirma *explícitamente* que la Virgen SS. ha sido «*Corredentora* del género humano», sin determinar, sin embargo, en muchos casos, el sentido exacto de esa denominación, quizá suponiéndolo. Hay, por el contrario, muchos testimonios en los que se expresan claramente las diversas modalidades de la Corredención en sentido estricto. Por ejemplo, declaran que la Virgen SS. es Corredentora: 1) porque juntamente con Cristo, particularmente junto a la Cruz, ha sufrido por nuestra salvación; 2) porque juntamente con Cristo nos ha merecido la gracia redentora; 3) porque ha satisfecho verdaderamente, junto con Cristo, por nuestros pecados; 4) porque ha pagado también Ella, juntamente con el Hijo, el precio de nuestra salvación; 5) porque co-ofreció la Víctima del sacrificio redentor, más aún, se ofreció a Sí misma —y en cierto sentido también se inmoló— juntamente con el Hijo por nuestra salvación. Se sigue, pues, que la Virgen SS. es considerada Corredentora en sentido verdadero y propio, en cuanto ha cooperado con Cristo, de un modo próximo o inmediato, a la obra misma de la Redención. Fué, sin embargo, una cooperación secundaria y enteramente subordinada a la actuación de Cristo,

---

(20) Se deduce tan claramente de estas estrofas el valor *corredentor* de los dolores de María, que alguno ha llegado casi hasta escandalizarse, invocando una reforma de este himno, en el que (según él) se contendría un error manifiesto, puesto que solamente Cristo nos ha redimido. Me permito aconsejarle que reflexione, no el himno, conforme a su mentalidad, sino ésta conforme al himno. Si fuese verdadera su recriminación, sería necesario concluir que la Iglesia, durante más de un siglo, ha llevado un error en sus labios. ¿Qué quedaría entonces del aforismo *Legem credendi lex statuit supplicandi?* El presunto error dogmático de la Liturgia es, pues, el más luminoso argumento dogmático en favor de la Corredención.

(21) Cfr. I. B. Carol, *Episcopatus Catholicus et Beatae Virginis Corredemptio*, en "Ephem. Theol. Lov.", 16 [1939], 801-828. Esta investigación ha sido completada en el monumental volumen del mismo ilustre autor sobre la Corredención, páginas 539-621.

Redentor principal y suficientísimo. Los Obispos, aun los que viven en regiones acatólicas, proponen esa doctrina como tradicional, común; más aún, revelada por el mismo Dios en la S. Escritura.

El mismo P. Carol ha publicado una investigación sobre *Corredención de la B. V. María en algunos Postulados enviados a la S. Sede*, para obtener la definición dogmática de la Asunción. En esos Postulados, no pocos Obispos, para probar la Asunción, recurren al argumento deducido de la Corredención. Algunos (siete) tienen testimonios genéricos sobre la Virgen «Corredentora». Otros (treinta, pertenecientes a sedes esparcidas por los cinco continentes) afirman *explícitamente* que la doctrina de la Corredención de María SS. ha sido «revelada por Dios» (Cfr. HENTRICH-DE MOOS, *Petitiones...*, vol. I, p. 32; vol. 2, p. 278). Otros (ochenta y seis, pertenecientes a los cinco continentes) suponen que la doctrina de la Corredención es, o revelada, o al menos teológicamente cierta [22].

El P. Carol, finalmente, hace algunos años, tuvo la iniciativa de componer y difundir una oración en la que del modo más claro posible se expresa la doctrina de la cooperación inmediata de María SS. a la llamada Redención objetiva [23]. Envió esa oración a muchos Obispos (350), esparcidos en los cinco continentes, para que la aprobasen. Muchos (317) la aprobaron y no pocos la indulgenciaron. Esto supuesto, es muy difícil admitir que un número tan notable de Obispos esparcidos por todas las regiones del universo haya podido aprobar y recomendar una oración que no esté acorde con la doctrina y la mente de la Iglesia católica, esto es, que sea una deformación más bien que una evolución homogénea y legítima de la tradición primitiva acerca de un punto tan importante de la doctrina cristiana.

Se puede, pues, legítimamente concluir que el Magisterio Eclesiástico ordinario, tanto de los Romanos Pontífices como de los Obispos, enseña de un modo inequívoco la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la llamada Redención objetiva. A la luz de esta enseñanza se consideran y se explican los diversos documentos, tanto de la Escritura como de la Tradición.

---

(22) Han suscrito, en efecto, la carta postulatoria, en la que se afirmaba: "Privilegium Assumptionis cum titulo et nutnere Mariae *Corredemptricis generis humani* mire congruere manifestum est." (l. c., vol. I, pp. 32-33; vol. 2, pp. 278-279.)

(23) He aquí el texto de la oración: "Omnipotens sempiterne Deus, qui una cum meritis et satisfactionibus Iesu Christi, Redemptoris nostri, et dependenter ab illis, etiam merita et satisfactiones Beatissimae Matris et Corredemptricis nostrae in liberationem perditi orbis a servitute peccati benignissimo acceptare dignatus es; concede propitius, ut qui tua per eos beneficia poscimus, tantae reparationis fructus abundantius in posterum consequi valeamus. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amén."

ART. 2.—LA SAGRADA ESCRITURA

El primero en proclamar a la Virgen SS. Corredentora de los hombres, en el sentido que hemos expuesto, es Aquel mismo que libremente, con un decreto sapientísimo, la predestinaba *ab aeterno* a una misión tan excelsa y divina. La voz de Dios que nos revela este acto de su libre voluntad, la hallamos registrada en la S. Escritura del Viejo y del Nuevo Testamento. En los libros del Antiguo Testamento, la Virgen SS. es prometida y prefigurada como Corredentora del género humano. En los libros, en cambio, del Nuevo Testamento, vemos perfectamente realizado lo que en el Antiguo Testamento se había prometido.

1. LA VOZ DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

1) *El Protoevangelio*, o sea, la gran promesa del Redentor y de la Corredentora.

Inmediatamente después de la caída de nuestros protoparentes en el Paraíso, Dios se volvió a la serpiente tentadora y le dijo: «Porque has hecho esto [haber engañado a la mujer], pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. Éste te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar» (*Gen.*, 3, 15).

Hemos demostrado en otra parte que la serpiente de que se habla es el demonio; la mujer, la Virgen SS.; el linaje de la serpiente, los malvados; y el linaje de la mujer, Jesucristo, el Mesías.

La cooperación *inmediata*, pues, de la Virgen SS. a nuestra Redención objetiva puede llamarse *formalmente revelada* en el Protoevangelio, expresada con palabras equivalentes.

Es tan evidente en el Protoevangelio esa cooperación, que los mismos luteranos, entre las diversas razones para negar que la «mujer» del Protoevangelio es María SS., aducían también ésta: si María es la «mujer» del Protoevangelio, sería «corredentora»: pero esto —decían ellos— repugna, porque María es pecadora como todos los demás hombres, y porque tenemos un único Redentor, Cristo (Cfr. GALLUS, T., en «Ephem. Mar.», 2 [1952], p. 247). La exegesis, por el contrario, demuestra que la «mujer» del Protoevangelio no puede ser sino María. Se sigue, pues, que es verdadera «Corredentora» del género humano, en línea secundaria y subordinada, perfectamente conciliable con la unicidad de Redentor.

2) *Las figuras y los símbolos de la Corredentora.*—Además de estar profetizada inmediatamente después de la caída del género humano, en el oráculo del Génesis, la Corredentora de los hombres en cuanto tal, fué también *prefigurada* y *simbolizada* por no pocas personas y cosas de la historia del pueblo hebreo. Estas figuras y símbolos son como vaticinios indirectos. Nos enseña, en efecto, S. Pablo que los sucesos, las personas y las cosas del Antiguo Testamento eran figuras y símbolos del Nuevo: *Haec autem in figura facta sunt nostri (I Cor.*, 10, 6). Eran figuras y símbolos sobre todo de Jesús Redentor y de María Corredentora. Cada una de estas figuras y símbolos constituye como una línea trazada por el divino pintor en el lienzo de los siglos, para perfilar la figura completa de los dos divinos protagonistas del Nuevo Testamento, presentándolos así —antes todavía de que tocasen con su pie la tierra— a la veneración y a la invocación de los hombres.

Nos limitamos aquí, conforme a la índole de nuestro trabajo, a evocar aquellas figuras y símbolos que hacen aparecer a la Virgen en el momento de cooperar *directa, inmediatamente* a la obra de nuestra salvación, o sea, a la Redención del género humano.

Entre las figuras de María *Corredentora,* reconocidas comúnmente por los Padres y escritores eclesiásticos (Cfr. MARIACCI, o. c., p. 203-205), sobresalen Débora, Jael, Abigaíl, Judit, Ester. Entre los símbolos: el Arca de Noé y el Iris de Paz.

Todas estas figuras o tipos de la Corredención tienen, por lo menos, un valor *ilustrativo* de nuestra tesis.

2. La voz de Dios en el Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento encontramos la realización perfecta de cuanto había *predicho* y *prefigurado* en el Antiguo. La Virgen SS., en efecto, se perfila netamente como Corredentora, o sea, como cooperadora inmediata a la obra de la Redención: 1) tanto *al principio* de esta obra (en la Encarnación redentora del Verbo), como 2) *en el cumplimiento* de la misma (en la Pasión y muerte del Redentor).

1) *Cooperación de María al inicio de la obra redentora, o sea, al misterio de la Encarnación redentora del Verbo.*—Que la Redención objetiva del género humano *haya comenzado* y se haya realizado *virtualmente* toda con el acto mismo de la Encarnación del Verbo, es una verdad que no puede ponerse en duda. No sólo el parto, sino también la concepción del Verbo encarnado fué el principio de nuestra salvación, *exitit salutis exordium.* S. Montfort nos hace notar que «grandes Santos muy iluminados» «proclamaron altamente, y

públicamente predicaron» que «la salud del mundo comenzó por medio del *Ave María*» *(Tratado...*, n. 249), o sea, en la Anunciación, cuando el Verbo se hizo carne en el seno de María [24]. Y antes de él, S. Beda iniciaba el comentario al Evangelio de la Anunciación, con estas palabras: «*Exordium nostrae redemptionis*... hodierna nobis sancti Evangelii lectio commendat» (PL., 94, 9).

Para convencerse de ésta nuestra aserción fundamental, bastaría considerar un momento las palabras que S. Pablo pone en labios del Verbo encarnado a su entrada en el mundo, en el primer instante de la Encarnación: «No has querido sacrificio ni oblación [oh Padre], pero me has dado un cuerpo. Los holocaustos por el pecado no te han agradado. Entonces dije: Heme aquí que vengo (como está escrito de Mí al principio del libro) para hacer, oh Dios, tu voluntad». Habiendo dicho antes: no has querido ni te han agradado las hostias, las oblaciones y los holocaustos por el pecado, cosas todas que se ofrecen según la ley; ahora dice: «Heme aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad»: quita lo primero para establecer lo segundo. Y por esta voluntad [o sea, en virtud de esta voluntad] somos santificados [redimidos] mediante la oblación del cuerpo de Jesucristo [hecha] una [sola] vez» *(Heb.*, 10, 5 ss.). Es evidente —según estas palabras— que el *principal* elemento de la Redención está constituido por la voluntad de cumplir en todo el querer del Padre, o sea, en la voluntad de sacrificarse. Ahora bien, este elemento principal, fundamental, existía en Cristo *desde el primer instante* de su Encarnación. Por esto, en aquel primer instante tuvo realmente principio; más aún, se realizó *virtualmente* nuestra salvación. Con el simple hacerse hombre para cumplir la voluntad del Padre, Jesús se ponía en estado de víctima, daba comienzo a su sacrificio. Ponía por así decir las premisas; la conclusión había de brotar por sí misma. Él se ofrecía a la muerte; más aún, comenzando a vivir *como mortal*, comenzaba a morir, es decir, a avanzar por el camino que conduce a la muerte. «La Encarnación —dice justamente Nicolás— contenía así en sí misma la Redención *(La Vergine Maria e i desegni divini*, l. II, c. VIII) [25].

---

(24) Y en sus himnos marianos canta: "*Dieu racheta le monde — Par l'Ave Maria — Il renouvelera — Par lui, la terre et l'onde. — L'Ave revit Marie — Et son consentement — C'est encore à présent-Par lui qu'elle est ravie.*" (*Les oeuvres du B. de Montfort*, París, 1929, p. 135.)

(25) Según el P. Barré, no sólo la Virgen SS., sino también Cristo, habría consentido en la Encarnación, de manera que la voluntad del Padre (voluntad que Cristo, al entrar en el mundo, hizo suya) no se refería a la sola Redención, sino también, y en primer lugar, a la Encarnación. Por ser ésta una especie de matrimonio espiritual, requiere el consentimiento de ambos esposos. Además, también para recibir la "gracia de la unión" como para recibir la "gracia santificante" se requiere el consentimiento de quien la recibe. Así, el *fiat* de María sería un eco del *fiat* interno de Cristo, porque se deriva de Él y es como su expresión sensible, su prolongación puramente humana. Se sigue, pues, que el drama de Nazaret nos permite comprender la tragedia del Calvario, porque el misterio de la Corredención mariana se resuelve en el misterio de la Maternidad divina, y éste en el gran misterio del Hijo de Dios hecho carne. De esta manera, el difícil problema de la

Esta verdad fundamental para nuestra tesis es ilustrada maravillosamente y con vigorosa eficacia por S. Montfort. Hablando del misterio de la Encarnación del Verbo afirma que está aquí el *primer misterio de Jesucristo*, el más escondido, el más sublime, y el *menos conocido;* que es en este misterio donde Jesús, *de acuerdo con María, en el seno virginal de Ella* —llamado por eso por los Santos *aula sacramentorum:* sala de los secretos de Dios—, *escogió a todos los elegidos;* y en este *misterio realizó Jesús todos los misterios de su vida, ocurridos más tarde, al aceptar desde ahora el cumplirlo; Iesus, ingrediens mundum, dicit: Ecce venio ut faciam voluntatem tuam,* etc.; de manera que este misterio *es un compendio de todos los misterios, y contiene la voluntad y la gracia de todos» (Tratado...,* núm. 248).

Establecida esta verdad fundamental (olvidada completamente por los adversarios de la cooperación inmediata de la Virgen SS. a nuestra Redención), es fácil probar con el Evangelio en la mano nuestra tesis. El Evangelio, en efecto, nos dice abiertamente que la Virgen SS., con su libre consentimiento, ha cooperado a la Encarnación redentora, y por tanto, al principio de la obra de nuestra Redención, dándonos al Redentor en cuanto tal. Basta leer el relato de la Anunciación hecho por S. Lucas (1, 26-39). Es todo un proyecto —el proyecto de la reparación del género humano— lo que el Ángel propone a María, pidiéndole de parte de Dios su consentimiento para que el proyecto pueda ser realizado. La Virgen es libre: puede aceptar o no, porque todo el encanto del «sí» —diría Mons. Foulton Sheen— es la posibilidad de poder decir «no». Por una parte, Ella ve la silueta sangrienta del Gólgota con un verdadero océano de dolor que la aguarda [26]; por otra parte, ve todas las generaciones humanas pasadas, presentes y futuras que con Adán y Eva levantan la triste cabeza y esperan de su consentimiento la salvación. Ella está en medio, verdadera *Mediadora* de reconciliación entre Dios y el hombre. A Ella le está reservado el decidir entre el dolor, o sea, entre una misión dolorosísima, y la perdición del género humano. Y escoge generosamente el dolor, una vida entera de sufrimiento, para que el hombre se salve. Pronuncia su *fiat* que abre la puerta a la Encarnación del Verbo, con la que se *inicia* (más aún, *virtualmente* se realiza) nuestra salvación y la cooperación de María SS. a la misma [27]. Por esto los Padres más antiguos insisten más en la Encarnación de Cristo que en su muerte redentora. Por ejemplo, según S. Hipólito Romano,

---

Corredención encontraría una solución más fácil. (*Le consentement à l'Incarnation rédemptrice*, en "Marianum", 14 [1952], 233-266.)

(26) Por la S. Escritura, que le era familiar, especialmente por la profecía de Isaías (52, 13-53), sobre la Pasión del siervo de Yavé, o sea del Mesías, la Virgen SS. debió comprender bien a qué precio de dolores tendría que pagar su alta misión.

(27) Y esto es lo que expuso León XIII en la Encíclica *Iucunda semper:* Quum culm se Deo vel *ancillam* ad matris officium exhibuit, vel totam cum Filio in templo devovit, utroque ex facto, iam tunc *consors* cum eo extitit *laboriosae pro humano genere expiationis.*" (A. A. S., t. 27, p. 178.)

la Redención se obró en el seno mismo de la Virgen (Cfr. ed. *Achelis*, 83; 121, 267, 61).

Esto supuesto, se puede preguntar: Este consentimiento dado por la Virgen Santísima a la Encarnación del Verbo, ¿puede llamarse una verdadera cooperación a la obra de nuestra Redención objetiva...? La respuesta afirmativa a esta pregunta no puede ser puesta en duda, y de hecho nadie ha dudado. Pero si ulteriormente se pregunta: esta cooperación de la Virgen con su consentimiento ¿puede llamarse próxima, inmediata o más bien remota y mediata...? La respuesta es diversa. Los defensores de la Corredención en sentido estricto responden que esa cooperación es próxima e inmediata, mientras que los adversarios de tal Corredención (Lennerz, o. c., n. 276; Goosens, o. c., p. 102) sostienen que esa cooperación de la Virgen es remota, mediata, limitada a darnos el Redentor, quien, *por Sí solo*, con la muerte de Cruz, ha realizado nuestra Redención. Toda la cooperación de la Virgen, pues, se reduciría en último análisis a la *maternidad física del Redentor*, y por tanto, a una cooperación *remota, indirecta*.

Esta actitud, y todavía más, la argumentación con que se pretende justificarla, nos parecen enteramente insostenibles. Para convencerse, basta reflexionar un instante sobre las razones con las que probamos nuestra tesis y sobre los argumentos con que los adversarios intentan derruirla.

El argumento para nosotros decisivo se deduce de las condiciones requeridas para que una acción *moral* (téngase presente que la Redención se desenvuelve en el orden moral, puesto que consiste en *merecer* la gracia) pueda decirse que influye *directa* e *inmediatamente* en un efecto (Cfr. Bover, *Singulari tuo assensu, mundo succurristi perdito*, en «Marianum», t. II [1940], pp. 24-27). Estas condiciones son dos, a saber: 1) que la acción *influya* eficazmente en el efecto; 2) que la acción se *dirija* a (o sea, tienda a) ese efecto. En una palabra: se requiere *eficacia* e *intención*. En virtud de la primera condición (eficacia), se tiene un verdadero *influjo* de la acción moral en el efecto; en virtud de la segunda (intención), este verdadero influjo de la acción moral en el efecto se hace *inmediato*, es decir, se extiende por sí mismo hasta el efecto sin cesar de influir mientras el efecto no se ha producido. Para entender plenamente cómo la *intención* de un efecto hace *inmediato* el influjo de una acción moral, es necesario atender a la *diferencia esencial* que media entre acción *física* y acción *moral*. La acción *física* no puede alcanzar su efecto sin recorrer gradualmente varios estadios, es decir, no puede alcanzar el extremo sin pasar por el medio, y por tanto, influye en el efecto de una manera *mediata, indirecta*. La acción *moral*, por el contrario (que se realiza por actos del entendimiento y de la voluntad), puede, sin recorrer gradualmente estadios intermedios, hacerse presente de un solo golpe, o sea, de un modo *inmediato, directo* en el extremo, o sea, en el efecto. Además, es propio

de la *intención* referirse inmediatamente al *fin* sin detenerse en los medios [28]. Por lo demás, el mismo sentido común nos dice que cuando un efecto bueno o malo es pretendido por un agente moral, se le debe imputar a él, aunque su influjo físico haya sido solamente remoto. Cuando, por el contrario, se trata de una causa meramente física, el efecto se imputa sólo a la última causa. Por ejemplo: un terremoto (causa física) desgaja de la roca una masa que (causa física) aplasta una casa, la cual (causa física) mata a una familia entera. La muerte de esta familia (efecto) se atribuye *inmediatamente* sólo a la casa derruída; sólo *mediata* e *indirectamente* se atribuye al terremoto y al alud provocado por el terremoto. Bien diverso es el caso cuando se trata, no de causas físicas, sino *morales*, o sea, intelectivas y volitivas. Por ejemplo, Ticio, siervo, tiene intención de matar a su dueño; pero no quiere realizar su designio sin el consentimiento de Cayo, su consiervo. Cayo da su consentimiento para la muerte del dueño y Ticio lo mata. ¿A quién se debe imputar *inmediatamente* la muerte del dueño? A ambos. A Ticio como a causa *próxima, física y moral*, y a Cayo como a causa *próxima moral*, puesto que su consentimiento determinaba *inmediatamente* el efecto, o sea, la muerte del dueño.

Hechos estos necesarios y obvios esclarecimientos, nos parece bastante fácil probar que el consentimiento de la Virgen SS. (que es una acción *moral*, o sea, personal y libre) ha tenido las dos condiciones requeridas para que una acción influya *directa* e *inmediatamente* en el efecto (en nuestro caso, la Redención de los hombres), es decir: la *eficacia* y la *intención*. La acción moral, el consentimiento de la Virgen, fué *eficaz*, tuvo un verdadero influjo en el efecto, puesto que éste nos es presentado por el Evangelio (y todavía más explícitamente por la constante y unánime tradición [29]) como querido, buscado por Dios para nuestra Redención. Por el hecho mismo de que Dios *busque* para la Encarnación redentora el libre consentimiento de la Virgen, y no se encarne más que después de haberlo obtenido, es evidente que El ha determinado no querer efectuarla sin ese consentimiento, que por lo mismo influye realmente en la Redención, para cuya realización se encarnaba el Verbo. El motivo de una tal disposición divina se encuentra fácilmente en el hecho de que como la *ruina* del género humano se había iniciado por el libre consentimiento de una mujer, Eva, así la *Redención* del mismo debía comenzar por el consentimiento dado por otra mujer, María (Cfr. *S. Th., III*, q. 30, a. 2).

(28) "Intentio est actus voluntatis respectu finis." (*S. Th.*, I-2, q. 12, a. 1, ad. 4.) "Intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis." (*Ib.*, a. 2, c.) Cfr. también SUÁREZ, In I-2 D. Thom., tract. 1, disp. 6, sec. 1, núms. 3 y 6.

(29) Muchísimos pasajes de los Padres, escritores y teólogos, que propugnan la *necesidad hipotética* (es decir, *consiguiente* a la libre disposición de Dios) del consentimiento de la Virgen para la Encarnación redentora y, por tanto, para la Redención, pueden verse en el artículo del P. BOVER en "Analecta Sacra Tarraconensia", 14 [1940], pp. 20-28.

El consentimiento de la Virgen, además, tendía a ese efecto, o sea, a la Redención para la cual el Verbo divino se encarnaba. Ella, en efecto, por las palabras mismas del Angel: «Le pondrás por nombre *Jesús*», o sea, *Salvador*, debió comprender bien que Dios la invitaba a dar libremente al mundo el Redentor, o la Redención, y por tanto, al dar su consentimiento, debió necesariamente *pretenderla* [30].

Crece además la fuerza de este argumento si se reflexiona un instante que a Dios no le urgía tanto el obtener este libre consentimiento de la Virgen para la Encarnación *considerada en sí misma*, cuanto para la Encarnación *considerada como redentora*. Y la razón es clara. La Encarnación considerada *en sí misma* no habría hecho más que elevar a la Virgen a una grandeza que toca los límites infinitos, sin exigir de Ella el más mínimo sacrificio. Si es así, ¿qué motivo habría tenido Dios para pedir el consentimiento a una criatura suya para elevarla a una grandeza que por lo mismo que era inmensa, nada le habría costado? Muy de otra manera, en cambio, si consideramos la Encarnación como *redentora*. Bajo este aspecto, la Encarnación presentaba a la Virgen, no sólo una gloria de desmesurada grandeza, sino también un sacrificio proporcionado a esa gloria, que la compensaría en cierto modo, pero que Ella no tenía necesidad de aceptar [31]. Esto supuesto, se comprende cómo Dios, con fineza divina, antes de imponer a su futura Madre un sacrificio tan desmesurado, pidió y quiso su libre consentimiento.

Nótese finalmente, que la Virgen SS. no sólo sabía, y sencillamente con su consentimiento *pretendía*, la Encarnación redentora, sino que también la deseaba, como se deduce evidentemente de la palabra misma con la que expresa su consentimiento: γένοιτο = *fiat*, en optativo, modo que (sin ἄν) en el lenguaje absoluto, o sea, primario, designa siempre un deseo. El Redentor, pues, *en cuanto tal*, fué por voluntad de Dios, un *don de María*, porque nos fué dado por Dios a través de las manos de María.

La Virgen SS., pues, con su libre consentimiento, cooperó *directa, inmedia-*

---

(30) La *Biblia de los pobres*, que se remonta a los últimos años del siglo XII y que tuvo una amplísima difusión entre los fieles, en su primera página, frente a la escena de la *Anunciación* reproduce el episodio de la *tentación de Eva*. El texto que encabeza la ilustración advierte a los fieles que la profecía del Génesis "Ipsa conteret caput tuum..." ha encontrado su realización plena en el misterio de la Encarnación. (*Cfr.* EMILE MÂLE, *L'art religieux en France à la fin du moyen âge*. París, 1922; 234-246.)

(31) Nótese, sin embargo, que Dios, al subordinar la Encarnación y la Redención al libre consentimiento de la Virgen, estaba más que seguro de que la Virgen no rehusaría, puesto que Dios, causa primera, sin hacer la más mínima violencia a la libertad de su criatura, más aún, haciéndola más perfecta y más semejante a la suya propia, puede conducirla *infaliblemente* a querer todo lo que Él quiere. Es ésta una verdad indiscutible, sea lo que quiera de las diversas opiniones con las que se ha intentado explicarla. Dios no tenía, pues, que temer en manera alguna que la obra de la Redención pudiese frustrarse por confiarla a las manos de María y depositarla en su corazón virginal.

tamente a la Redención del género humano. «Singulari tuo assensu —dirá el pseudo-Agustín— mundo succurristi perdito» (*De Annunt.*; PL. 39, 2014-2107). También a María, como a *causa moral próxima*, se atribuye la Redención del género humano. No hay, pues, que maravillarse —como hacen nuestros adversarios, esforzándose por interpretarles a su modo— si los Padres y los escritores eclesiásticos atribuyen *sencillamente* a la Virgen SS. la *Redención del mundo* con todos sus admirables efectos. Eran lógicos. ¿Lo habrían hecho acaso si hubiesen creído que la Virgen SS. había cooperado a la Redención del mundo solamente de una manera remota, mediata e indirecta? En ese caso hubieran empleado —permítasenos la expresión— un modo de hablar verdaderamente ridículo. Es como si hubieran dicho: la madre de Dante ha escrito la Divina Comedia; o bien: la madre de Martín Lutero ha traído al mundo el protestantismo. Creemos francamente que los Padres no son capaces de semejantes bromas...

Los adversarios de la Corredención, en sentido estricto, no advierten el equívoco en que caen: reducir toda la Maternidad divina a una acción física (la *maternidad física* del Redentor) y nada más. La Maternidad divina no es solamente una acción *física*, y por tanto, cooperación *física*, remota a la Redención, sino que es también una acción *moral* que ha influido inmediatamente (por tanto, cooperación *moral próxima*) en nuestra Redención. La Virgen SS. no nos ha dado un Hombre-Dios, el cual después (y por tanto, sin ninguna dependencia de Ella) ha sido nuestro Redentor —como querrían nuestros adversarios—, sino que nos ha dado al *Redentor en cuanto Redentor*, el cual desde el *primer instante* de su existencia *inicia* nuestra Redención, de manera que la Redención (para la cual el Verbo se ha encarnado y que ha comenzado con la Encarnación misma), ha dependido también de su libre consentimiento. Y como este libre consentimiento (acción *moral*) se dirige *inmediatamente* a nuestra Redención, ésta ha de imputarse *directa, inmediatamente*, también a Ella.

La Maternidad de la Virgen SS. —nótese bien— se distingue netamente de la ordinaria maternidad humana. Las madres ordinarias, en efecto, no conocen qué será ni qué hará el que de ellas nace, y por tanto, sólo son responsables de la *existencia* y no de las *operaciones* del hijo; las acciones de los hijos sólo pueden atribuirse a ellas de un modo *indirecto mediato, material*, y, por tanto, no pueden imputárseles. La Virgen SS., en cambio, sabía bien por las palabras del Ángel quién era y qué había de hacer Aquel que en Ella y de Ella iba a nacer. Consiguientemente, *al consentir* ser Madre de un tal Hijo, se hacía responsable, no sólo de su *existencia*, sino también de sus *operaciones*. La Redención, pues, obrada por el Hombre-Dios, debe atribuirse de un modo directo, inmediato, también a su Madre SS. No sin razón el Santo de Montfort, hablando del misterio de la Encarnación, pone de relieve la inefable dependencia que Dios Hijo quiso tener de María para dar gloria a Dios su Padre y salvar

nuestras almas (*Tratado...*, n. 218). Bastaría el libre consentimiento dado por la Virgen SS. a la Encarnación redentora para dar a la Redención del mundo una nota eminentemente mariana, y para aclamar a la Virgen SS. verdadera Corredentora del género humano.

Todo esto supone, evidentemente, que la Virgen SS. conoció que la Encarnación era *redentora*, o sea, ordenada a la Redención. Pero Rivière sostiene que «es difícil probar» la aserción según la cual María SS. desde el momento en que pronunciaba su *fiat*, «conoció perfectamente» que en la Encarnación estaba contenida como en germen la Pasión y la muerte redentora de Cristo (*Questions mariales d'actualité*, extracto de la «Rev. des Scienc. Relig.» [1932], p. 97). El Ángel, en efecto, nada dijo a la Virgen sobre las dolorosas modalidades de la futura Redención. Se sabe, además, que la idea de un Mesías *paciente* repugnaba a la mentalidad judía de aquel tiempo (Cfr. LAGRANGE, M. J., *Le messianisme chez le Juifs*, París, 1909, pp. 239-240; *Le judaisme avant Jésus-Christ*, París, 1931, p. 385). María SS. ¿compartía las mismas ideas que sus contemporáneos? En manera alguna, respondemos. El *Magníficat*, en efecto, lleno de reminiscencias bíblicas (Génesis, Eclesiástico, Job, Salmos), muestra la singular familiaridad que la Virgen SS. tenía con los libros inspirados. Ahora bien, Isaías (cap. 53) describe al «Siervo de Yavé» como el «Varón de dolores», y David, en el Salmo 21 («Deus meus, Deus meus»), describe también detalladamente la pasión del Mesías. Podía, pues, la Virgen SS., aun sólo por estos pasajes bíblicos, comprender la misión dolorosa a la cual quedaba asociada. Por otra parte, era muy conveniente que la conociese antes de dar su consentimiento, porque puede muy bien suponerse que Dios quiso obrar con Ella de una manera leal y no sumergirla en un verdadero océano de dolores sin habérselo hecho prever, por lo menos confusamente. Aun admitido, por tanto que todos los demás judíos de su tiempo no hubieran comprendido el aspecto doloroso de la misión redentora del Mesías, sería enteramente inconveniente que no lo hubiese comprendido Aquella que estaba llamada a servirle de Madre y ser, por tanto, partícipe de su suerte.

Pero además de esto, nótese que en las palabras con las que el Ángel instruye a la Virgen SS. antes de obtener su consentimiento, no falta una evidente alusión a la misión redentora del «Hijo del Altísimo», que había de encarnarse en Ella: «Le pondrás por nombre *Jesús*» (Lc., 1, 31), o sea, *Salvador, Redentor* [32]. El consentimiento de la Virgen, pues, tiene por objeto la Encarnación del «Hijo del Altísimo», no en cuanto tal, sino en cuanto *Salvador, Redentor*.

(32) Nótese cómo el Ángel aparecido en sueños a S. José explicó a éste la significación del nombre de *Jesús*: "dará a luz [María] un hijo, y tú le pondrás por nombre *Jesús*, porque Él es el que salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt., I, 21). Ahora bien: es obvio suponer que si el Ángel omitió explicar a la Virgen el significado del nombre de Jesús, ello se debe a que la Virgen SS.—a diferencia de S. José—no tenía necesidad de tal explicación.

Que la Virgen SS. comprendió en ese sentido las palabras del Angel lo demuestra el que Ella misma, poco tiempo después, dijo en su cántico *Magnificat*, exaltando la misericordia de Dios para con el género humano, y en especial para con el pueblo escogido: «El Omnipotente acogió a Israel, su siervo, *acordándose de su misericordia*, como lo predijo a nuestros padres» (Lc., 1, 54). El *Salvador, Redentor* (Jesús) que Ella debía dar al mundo, era, pues, el cumplimiento de las promesas misericordiosas hechas por Dios a los Patriarcas, después de la que hizo a nuestros progenitores después de la culpa (*Gen.*, 3, 15). Con su libre consentimiento, María SS. daba comienzo a la regeneración sobrenatural de la humanidad (la concepción), regeneración sobrenatural que tendrá su cumplimiento en el Calvario (el parto). Con su *fiat* de Nazaret comenzaba el tránsito de la humanidad de la muerte del pecado a la vida sobrenatural de la gracia, tránsito que tendría su cumplimiento en el *fiat* del Calvario (continuación del de Nazaret, nunca retractado). Ahora bien, la misma madre que concibe es la que da también a luz. No hay parto sin concepción, aunque pueda darse una concepción sin parto (un aborto). Y sería un verdadero aborto sobrenatural limitar la parte de María SS. en la regeneración sobrenatural de la humanidad a la sola concepción sobrenatural (en Nazaret, cuando concibió físicamente a la Cabeza de la humanidad regenerada), sin extenderla al parto de la misma, entre los inefables dolores del Gólgota, al pie del árbol de la Cruz.

2) *Cooperación de María SS. al coronamiento de la Redención, es decir, al sacrificio de la Cruz* [33].—Todas las acciones de la vida del Verbo encarnado, desde el primero hasta el último instante, es decir, hasta la muerte, estuvieron

(33) Conviene notar que el consentimiento dado por la Virgen SS. a la Encarnación redentora fué *públicamente confirmado* por Ella —aun antes de que alcanzase su plena realización en el Calvario— en el día de la Presentación en el Templo, que puede llamarse como el *ofertorio* de la gran Misa del Calvario. En aquel día, en efecto, Jesús —confirmando el ofrecimiento de sí mismo, hecho *privadamente* al Padre en el instante mismo de la Encarnación, en el seno mismo de María— se ofreció *públicamente* al Padre como víctima de nuestros pecados. Pero no quiso realizar este acto sin la cooperación de María. Se ofreció por manos de Ella. (Lc. 2, 23-32). Entre aquella oblación pública y la inmolación del Calvario mediaba un nexo íntimo: la oblación, en efecto, del Templo preparaba la perfecta inmolación del Calvario, a la cual —como a la oblación del Templo— debía colaborar la Virgen SS. Este nexo íntimo lo vió claramente el santo anciano Simeón, con luz de lo alto, cuando, vuelto a la Madre que iba a realizar su ofrenda, dijo: "He aquí que Éste está puesto para ruina y resurrección de muchos en Israel, y como signo de contradición, y *una espada atravesará tu alma*, para que se manifiesten los pensamientos de muchos corazones." (Lc. 2, 34-35.) Asociados en la oblación —primero privada y luego pública—, Jesús y María, el Redentor y la Corredentora, debían estar asociados también en la inmolación. Tal es la interpretación que, con no pocos escritores eclesiásticos, da León XIII al rito de la Presentación: "ut semet *hostiam* Deo Patri *ritu publico* tradat, vult ipse in templum afferri; *ministerio autem Matris* ibi astitur Domino" (Encícl. *Iucunda semper*). Todas estas consideraciones las sintetiza admirablemente S. MONTFORT en los siguientes versos: "Jesús s'offre au Temple pour nous, — Par les mains de Marie, — Pour oulmer Dieu dans son courroux, — Par une double hostie." (*Oeuvres*, París, 1929, p. 778.)

ordenadas a la Redención del género humano, y, por tanto, fueron causa de nuestra salvación. No lo fueron, sin embargo —por libre disposición de Dios—, sin la muerte, sin el sacrificio de la Cruz. Un ejemplo análogo: Todas y cada una de las palabras de la consagración pronunciadas por el sacerdote sobre las especies eucarísticas influyen en la transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo; no obstante, la transustanciación no se efectúa sino cuando el sacerdote ha pronunciado la última palabra de la fórmula. Así, todas y cada una de las acciones del Verbo encarnado han influído en la obra de nuestra salvación; esto no obstante, nuestra salvación no se ha realizado, es decir, no ha tenido su último cumplimiento más que con la última acción de la vida de Cristo, o sea, con su muerte en Cruz. Esta es el coronamiento necesario, querido por Dios para nuestra reconciliación con Él. Conviene notar, sin embargo, que la muerte de Cruz, este último, definitivo acto de nuestra Redención, es una consecuencia lógica, necesaria, del primer acto de la misma, la Encarnación redentora. En aquel «primer misterio» —dice con frase lapidaria San Montfort— «Jesús realizó todos los misterios de su vida, sucedidos más tarde, al aceptar desde entonces su cumplimiento» (*Tratado...*, n. 248).

Ahora bien, la Virgen SS., que había cooperado al *principio* de nuestra Redención, a la entrada de la Víctima en cuanto tal en el mundo, cooperó también el coronamiento, a la consumación de la misma, o sea, al sacrificio de la Cruz, inmolación de la Víctima. Esa cooperación a la inmolación era —nótese bien— un *corolario necesario* del consentimiento dado a la Encarnación redentora, y, por tanto, a nuestra Redención. La suerte estaba echada: Ella no podía ya retractarse. Su consentimiento, en efecto, se extendía *hasta el sacrificio de la Cruz*, puesto que el Verbo, como hemos demostrado, no quiso entrar en el mundo para sacrificarse, y, por tanto, *no quiso sacrificarse por nuestra Redención*, sin haber pedido y obtenido previamente el libre consentimiento de María. Quiso, pues, que de este consentimiento dependiese, en el orden de la ejecución, su mismo sacrificio. Al pronunciar su *fiat*, grávido de la suerte del mundo, la Virgen SS. —como hace notar S. BERNARDINO DE SENA— no hizo más que «consentir con el Crucificado, o sea, con la Crucifixión del Hijo, con el precio de la sobreabundante satisfacción de todos los pecados, con el mérito, la impetración y la mediación de la reparación de todos los elegidos...» (*De consensu Virg.*, serm. 8, 1, IV, 102). Bien dice el P. FABER: «Belén, Nazaret y el Calvario son punto del consentimiento de María» (*Al pie de la Cruz*, Madrid, 1933, p. 485).

Esta cooperación, o sea, esta activa participación de la Virgen SS. en el sacrificio de la Cruz, en la inmolación de la Víctima redentora, la subraya con sorprendente energía el Evangelio de S. Juan: «Estaba junto a la Cruz de Jesús, su Madre... Jesús, pues, mirando a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dice a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dice al discípulo:

He ahí a tu Madre. Y desde entonces el discípulo la tomó consigo» (*Jn.*, 19, 25-27). Imprimamos profundamente en el corazón estas luminosas palabras.

«Estaba junto a la Cruz de Jesús su Madre.» Nótense bien dos cosas: La *presencia* de la Madre y el *modo* como está presente. Ante todo, la *presencia*. ¿Por qué está allí presente María, la Madre? ¿Acaso para poder prestar algún cuidado maternal al Hijo moribundo? ¡No! El populacho que rodea la Cruz no se lo habría permitido. Y además, ¿qué cuidado puede prestarse a un crucificado? ¿Acaso aliviarle con su presencia, tiernamente maternal, el tormento y los espasmos de la crucifixión? ¡Todo lo contrario! Con su presencia, Ella no hace más que aumentar involuntariamente con sus penas indescriptibles las indescriptibles penas del Hijo. ¿Por qué entonces estaba allí sobre el Calvario? Porque ése era su puesto en aquel momento que dominaba los siglos. Porque debía cumplir allí una misión esencial, ineludible. Debía dar testimonio con su presencia de que, como lo había dado generosamente a la vida para nuestra salvación, lo daba ahora no menos generosamente a la muerte para el mismo fin.

En segundo lugar, el *modo* como está presente la Madre sobre el Calvario, ante el altar del mundo. No está desmayada, presa de paroxismos ni abandonada entre los brazos de las piadosas mujeres. ¡No! Está *erguida*, en pie: *stabat*! Está allí en la misma actitud que toma el sacerdote ante el altar en el acto de ofrecer el sacrificio.

Esta actitud sublime, única en la historia del dolor humano, arroja un vivo rayo de luz sobre los sentimientos que se agitaban tumultuosamente durante aquellas tremendas tres horas en el corazón de María. Nos revela, sobre todo, una voluntad firme, resuelta, plenamente conforme a la voluntad del Eterno Padre, que —como escribió S. Pablo— «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (*Rom.*, 1, 32).

La *presencia* de la Virgen en el Calvario y el *modo* como está presente, están suficientemente explicadas en estas palabras del texto de S. Juan: «su Madre». Aquella mujer que estaba allí en actitud sacerdotal era la Madre de la Víctima del género humano. Y, como tal, Ella no pudo estar ausente, no pudo tener otra actitud. Es éste un punto demasiado descuidado por los escritores y que merece ser puesto en gran relieve.

En aquella Víctima había algo suyo. Aquella sangre preciosísima que se derramaba sobre el mundo para lavarlo de sus delitos, había brotado como de una fuente purísima de su corazón virginal. Sobre aquella Víctima de valor infinito, la Virgen SS. tenía derechos de madre [34]. Dios, en efecto, al constituir a la Virgen SS. *Madre del Redentor en cuanto tal*, le confería libremente y le

(34) Este punto fundamental ha sido magistralmente desarrollado por el profesor LEBON: *La doctrine de la médiation mariale* (extrait des "Ephem. Theol. Lov.", 16 [1939], pp. 655-744). No hacemos más que sintetizar su pensamiento.

conocía sobre el Redentor los auténticos derechos que toda verdadera madre posee sobre los hijos que ha engendrado. Al constituir, pues, como precio de la Redención la Encarnación y la muerte del Redentor, *tal como Él lo ha querido y lo ha dado*, es decir, *verdadero Hijo de María*, Dios vinculaba nuestra salvación a la inmolación de una víctima sobre la cual dos seres, Jesús y María, tenían auténticos derechos indisolublemente unidos; al renunciar libremente (desde el primer instante de la Encarnación redentora) a estos derechos (o sea, a la vida humana del Hijo), como Jesús renunció a los suyos (a su propia vida humana), María intervenía en la preparación de la Víctima del sacrificio redentor, poniendo en Ella algo suyo y cooperando así realmente a la adquisición del mérito redentor. Los dos actos de renuncia (el de Jesús y el de María) son indudablemente *distintos*, puesto que son personales; pero están íntima e indisolublemente *unidos* de dos modos, a saber: 1) por medio del *mismo decreto divino* que los exige —en virtud de un plan sapientísimo establecido *ab aeterno*—; 2) por medio del mismo *fin* al que están ordenados: la gloria de Dios mediante la Redención del mundo.

La Maternidad divina, considerada en concreto, es decir, como históricamente se ha dado, es el *medio* escogido y puesto en práctica por Dios para unir a Jesús y a la Virgen SS. en un *principio total* de salvación del género humano. La Maternidad divina viene así a ser el *signo* más cierto, más luminoso y más auténtico con que se nos revela la asociación de Cristo y de María en la obra de nuestra salvación [35].

Una confirmación autorizadísima a éstas nuestras inmediatas deducciones la encontramos en las palabras de Benedicto XV: «[La Virgen SS.] de tal manera padeció y casi murió juntamente con el Hijo, que padecía y moría; *de tal manera abdicó los derechos maternos respecto a su Hijo por la salvación de los hombres, e inmoló a su Hijo en cuanto le correspondía*, para aplacar a la justicia divina, que se puede decir con razón que *Ella ha redimido con Cristo al género humano*».

La Virgen SS., pues, estando junto a la Cruz *como Madre de la Víctima* y renunciando a los derechos maternos (o mejor, confirmando públicamente con su misma presencia la renuncia que había ya hecho en el acto mismo de aceptación el día de la Anunciación) para la eterna salvación del género humano, inmolaba en cuanto era de su parte («quantum ad se pertinebat») a su mismo Hijo. Consiguientemente quedaba constituida verdadera Corredentora del género humano, víctima juntamente con la Víctima divina. Podía, pues, escribir

(35) Esto supuesto, aparece evidente cómo el oficio de Corredentora se deriva no por simple *conveniencia*, por grande que sea, sino por *necesidad consiguiente*, del oficio de la Maternidad divina entendida *en concreto*; es decir, tal como de hecho se ha dado, de manera que el consentimiento de María al Ángel tuvo un doble objeto: la Maternidad divina y la Redención del mundo.

con plena razón el Santo de Montfort, que «Dios Hijo, nuevo Adán..., glorificó la propia independencia y majestad al depender de esta amable Virgen en su concepción, en su nacimiento, en su presentación al templo, en su vida oculta de treinta años, *más aún, en su misma muerte, a la que quiso que estuviese presente porque había determinado hacer con Ella un mismo sacrificio y ser inmolado con el consentimiento de Ella* al Eterno Padre, como Isaac con el consentimiento de Abraham a la voluntad de Dios. Por Ella fué amamantado, nutrido, cuidado y después sacrificado por nosotros. ¡Oh admirable e incomprensible dependencia de un Dios, que el Espíritu Santo, para mostrarnos su gloria infinita, no pudo pasar en silencio en el Evangelio, por mucho que haya escondido casi todas las cosas admirables obradas por esta Sabiduría encarnada en su vida oculta!» (*Tratado...*, n. 18).

Todo lo que hemos expuesto nos parece implícitamente contenido en las palabras de S. Juan: «Estaba junto a la Cruz de Jesús Su Madre». Pero no basta. El Evangelista prosigue: «Jesús, pues, mirando a la Madre y al discípulo predilecto, que estaba allí, dice a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Después dice al discípulo: He ahí a tu Madre».

Tenemos aquí —según la enseñanza del Magisterio eclesiástico— la *proclamación* de la maternidad espiritual de María, y consiguientemente la proclamación de la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la obra de nuestro rescate. En efecto hay identidad *en la naturaleza* entre la maternidad espiritual y la Corredención. Una y otra convienen en este dato *esencial* para ambas: *en la primera donación de la vida sobrenatural*, o sea, en la primera adquisición de la gracia. En el mismo instante, pues, en que se realizaba la redención de los hombres, se cumplía también su regeneración (en acto primero) a la vida sobrenatural de la gracia. Si la Redención y la regeneración sobrenatural se identifican, se identifica también la cooperación a la Redención y la cooperación a la regeneración sobrenatural de los hombres. Proclamando la una (la maternidad espiritual, verdadera cooperación a la regeneración sobrenatural del hombre), proclamaba Jesús también la otra (la Corredención, verdadera cooperación a la Redención). Oportunamente, pues, esta solemne proclamación tenía lugar en el momento mismo en que iba a tener su cumplimiento la Redención y la consiguiente regeneración sobrenatural de la humanidad [36]. Dios quiso y dispuso que fuésemos regenerados, es decir, redimidos, no solamente «ex voluntate Patris», sino también «ex voluntate Matris».

La obra de nuestra Redención se desarrolla entre dos *fiat* (de los que, sin embargo, el segundo es consecuencia necesaria del primero), pronunciados por

(36) El íntimo nexo entre la cooperación a la Redención y la maternidad espiritual de María lo pone a plena luz el siguiente pasaje de León XIII: "Stabat iuxta crucem Iesu Maria mater eius, quae tacita in nos caritate immensa, *ut susciperet filios*, Filium suum *ultro obtulit iustitiae divinae*, cum eo commoriens corde, doloris gladio transfixa." (*Iucunda semper*, 8 sept. 1894.)

el Redentor y por la Corredentora. El primero fué pronunciado por ellos simultáneamente en Nazaret, en el instante mismo de la Encarnación; el segundo, lógica consecuencia del primero, en el Gólgota, en el último instante de la vida del Redentor. La Virgen SS. con Jesús muerto en su seno —el grupo de la *Pietá*—, es el símbolo más expresivo del oficio de Corredentora. El Redentor puesto en estado de víctima sobre su seno, es suyo, su Hijo. Ella, la Madre, le ha dado aquella sangre que Él ha vertido como precio de su rescate. El *fiat* del Calvario es un eco perfecto del de Nazaret. El primero, el *fiat* de Nazaret, hizo descender a Dios a su seno purísimo, a Dios destinado a morir para la salvación del mundo; el segundo, el del Calvario, puso a Dios nuevamente en su seno, pero inmolado ya por la salud del mundo. El primer *fiat* dió a Dios a los hombres pecadores, perdidos; el segundo da a los hombres a Dios, pero purificados, salvos, reconciliados con Él. En Nazaret, María recibe el precio que se ha de pagar por nuestro rescate; en el Calvario, Ella lo muestra al mundo como ya pagado.

Con todo lo que hemos dicho, nos parece haber demostrado suficientemente que la S. Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento, rectamente interpretada proclama a la Virgen SS. Corredentora del género humano en el sentido más estricto de esta palabra. Y la Escritura no es sino la *voz de Dios*.

ART. 3.—LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

Al Magisterio eclesiástico y a la S. Escritura se añade la Tradición cristiana. Son veinte siglos que desfilan ante la Virgen SS. y la proclaman de una manera a veces implícita y a veces explícita, *Corredentora del género humano*. De creer al P. Lennerz, la doctrina de la Corredención no puede llamarse *en modo alguno tradicional* en la Iglesia; no se habrían aducido testimonios suficientes para probar el hecho de esa cooperación. No se tiene ningún argumento *cierto;* algún que otro autor *puede quizá* interpretarse en ese sentido (Cfr. H. LENNERZ, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere Redemptionis*, en «Gregorianum», 29 [1948], 133-134). Al P. Lennerz hace eco Goosens, que defiende que «el argumento tomado de la Tradición, según se ha propuesto hasta aquí, ha de reconocerse débil» (o. c., p. 137).

Dividamos nuestra rápida y sintética investigación de la Tradición en cuatro etapas, a saber: 1. La Edad Patrística; 2. La Edad Medieval; 3. La Edad Moderna; 4. La Edad Contemporánea.

1. La Edad Patrística (ss. I-IX).

Dos son las ideas fundamentales de la compleja y trascendente figura de María: la idea de Madre de Dios y la idea de nueva Eva, o sea, de Corredentora de los hombres. La primera precede a la segunda en el orden ontológico, o sea de importancia; la segunda, en cambio, precede a la primera en el orden cronológico, o sea, en el tiempo. En efecto, la idea de María nueva Eva, Corredentora, ha sido cronológicamente la primera en ser destacada. La Iglesia primitiva, impulsada quizá por el vivo recuerdo de la Redención recientemente obrada, gustó de ver con preferencia en la Virgen SS. la nueva Eva, reparadora de la primera, Corredentora del género humano.

La idea de la nueva Eva, en la Iglesia primitiva, debió brotar —a lo que parece— del mismo Protoevangelio en el que a la mujer prevaricadora, vencida por el diablo (Eva) se opone la mujer restauradora, triunfadora del diablo, María con su linaje. Debió también brotar esta idea del conocido paralelismo paulino entre el viejo Adán, en el que todos encontraron la muerte, y el nuevo Adán (Cristo), en el que todos encuentran la vida (*Rom.*, 5, 17-19). Pero Adán no estuvo solo en la obra de nuestra ruina; tuvo a Eva como cooperadora. Completando, pues, espontáneamente el paralelismo del Apóstol, los primeros Padres escribieron: «Como todos murieron a la gracia en Adán y en Eva, así todos resucitaron a ella por medio de Cristo y de María». Y repitieron esta enseñanza en todos los tonos.

El primero entre los Padres en poner de relieve la antítesis entre Eva y María es S. Justino (103-165). He aquí sus palabras: «Siendo virgen e incorrupta, Eva, al aceptar la palabra de la serpiente, engendró la desobediencia y la muerte. Mientras que María la Virgen, dando fe y gozo al Angel Gabriel, que le anunciaba que debía descender sobre Ella el espíritu del Señor, y la virtud del Altísimo hacerla sombra, y que, por tanto, el engendrado por Ella sería santo, Hijo de Dios, respondió: Hágase en mí según tu palabra. Y por Ella fué engendrado Aquel del que hemos demostrado que hablaron las Escrituras, por quien Dios derrota a la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asocian, y obra la liberación de la muerte en favor de aquellos que se apartan de los malvados y creen en Él». (*Dial. c. Triph.*, 100; PG. 6, 709-712.)

Este esquemático paralelismo adquiere nuevo desarrollo, nueva luz y nueva vida en la pluma de S. Ireneo, Obispo de Lyon, representante de tres Iglesias: la Oriental, de la que procede, la Romana, en la que vivió, y la Francesa, de la que fué Apóstol. Es bien conocida su doctrina sobre la «recapitulación», según la cual toda la economía, o sea, todo el plan de la Redención, debía proceder en orden inverso al plan de la prevaricación. El plan de la ruina tramado por

Satanás quedaba así desnudo por el plan concebido por Dios. La madeja enredada por Satanás —para usar la metáfora de S. Ireneo— debía ser desenredada nudo por nudo por Dios, de manera que el camino se anduviese de nuevo («recirculatio») hasta la restauración del antiguo plan. Ahora bien, como en el plan de la ruina tramado por el diablo Eva estaba asociada a Adán, así en el plan de restauración concebido por Dios, María, nueva Eva, debía estar asociada a Cristo Redentor, nuevo Adán. He aquí algunos textos:

«Es estridente el contraste entre María y Eva: María obediente cuando dice: He aquí tu sierva, oh Señor, hágase en mí según tu palabra. Eva, al contrario, desobediente cuando todavía era virgen. Eva, desposada con Adán, pero todavía virgen..., con su desobediencia se hizo causa de muerte para sí y para el género humano entero: de la misma manera, María, permaneciendo Virgen, aunque unida en matrimonio con un esposo predestinado para Ella, con la obediencia se hizo causa de salvación para Sí y para toda la humanidad... Lo que Eva con la incredulidad había ligado [a la muerte], fué liberado por María mediante la fe» (*Adv. haer.*, l. III, 22; HARVEY II, 123-124). Y en otra parte: «Eva fué seducida por la voz de un Ángel hasta el punto de huir de Dios y de transgredir su mandato. María, en cambio, acogió llena de obediencia la voz del Ángel, que le anunciaba que llevaría a Dios en Sí misma. La primera se había mostrado desobediente a Dios; la otra, por el contrario, dócil a la divina Sabiduría, le obedeció tan perfectamente que la Virgen María pudo convertirse en abogada de la virgen Eva. Así, de la misma manera que el género humano había sido entregado a la muerte por una virgen, así ahora por una Virgen ha sido salvado; compensando la obediencia de una Virgen la desobediencia de otra» (*Ibid.*, l. V, 19, 375-376). Y en la *Demostración Evangélica*, de un modo elocuentemente sintético, escribe: «Como por una virgen desobediente ha sido el hombre castigado y precipitado y muerto, así también por una Virgen que obedeció a la palabra de Dios la Vida tomó vida en el hombre renovado» (Ed. Weber, p. 59). El paralelismo antitético entre Eva y María, encuadrado en la tesis de la «recapitulación», es perfecto, hasta en sus más mínimos detalles. Si se reflexiona un instante que S. Ireneo fué discípulo de S. Policarpo y que S. Policarpo fué discípulo de S. Juan Evangelista, el hijo de María por antonomasia, ¿podría acaso parecer difícil o improbable la idea de ver en la enseñanza de S. Ireneo el eco repetido de las enseñanzas de San Juan? A nosotros nos parece naturalísimo. S. Policarpo fué el eco de S. Juan, y S. Ireneo lo fué de S. Policarpo.

Afín a la idea de «recapitulación» es la idea de TERTULIANO (160-220), testigo de la Iglesia Africana, sobre la *operación rival* usada por Dios para establecer el plan de nuestra Redención. «Dios —escribe Tertuliano— miró a su imagen y semejanza (de la que el demonio se había apoderado) con una mirada y con una operación rival («aemula operatione»). De hecho, en Eva todavía

virgen se había insinuado la palabra que originó la muerte. De una manera semejante debía descender a una Virgen el Verbo de Dios, que venía para ser el autor de la vida, a fin de que la humanidad por aquel mismo medio por el que había sido perdida, fuese llevada de nuevo a la salud. Eva creyó a la serpiente; María creyó a Gabriel; la culpa cometida por la una creyendo, fué cancelada por la otra, también creyendo» (*De Carne Christi*, cap. 17; PL. 2, 782).

Después de S. Justino, S. Ireneo y Tertuliano, los Padres y escritores eclesiásticos, que ven en María la nueva Eva, reparadora de la antigua, no pueden contarse.

Por los testimonios hasta aquí aducidos aparece más que evidente que la Virgen SS. en el plan divino de la Redención es lo que fué Eva en el plan diabólico de la prevaricación. María —según la unánime enseñanza de los Padres— es la segunda Eva, totalmente opuesta a la primera.

Las consecuencias lógicas de tal premisa que es innegable, son del mayor alcance. He aquí las tres principales, admitidas por todos: 1) como la primera Eva tuvo una parte activa en la obra misma de nuestra ruina, así la nueva Eva, María, ha tenido una parte activa en la obra misma de nuestra Redención: compañera en la prevaricación, la primera, compañera en la restauración la segunda; 2) como la parte activa de Eva en nuestra ruina fué secundaria y subordinada a la de Adán, de manera que sin la obra de Adán habría sido inútil la de Eva, así la parte activa de María, nueva Eva, en la obra de nuestra Redención, fué secundaria y subordinada a la obra de Cristo, de manera que sin la obra de Cristo habría sido inútil la de María; 3) como la obra activa de Eva no fué sólo física y material sino moral y formal, porque consintió libremente en el proyecto de ruina de la serpiente, conociendo y queriendo nuestra ruina, así la obra activa de María en nuestra Redención no fué sólo física y material, sino moral y formal, porque consintió libremente en el proyecto de restauración del Angel, conociendo y queriendo nuestra salvación.

Estas tres conclusiones son incontestables, y también —nos parece— incontestadas por los mismos adversarios de la Corredención. La disconformidad aparece cuando se pregunta: la parte activa de María, secundaria y subordinada a la de Cristo, aunque moral y formal, ¿puede llamarse también cooperación *inmediata* a la obra de nuestra salvación? Los adversarios de nuestra tesis responden negativamente. Y la razón que aducen es siempre la misma: del contexto aparece evidente que todo el concurso de María SS. a la obra de la Redención se limita al hecho de *habernos dado al Redentor* (el cual después, solo, sin ninguna dependencia del concurso antecedente o concomitante de María, nos ha redimido). «Por el hecho mismo de que María —escribe el P. Lennerz— ha sido libremente *Madre del Redentor*, nos ha dado la vida, ha sido verdaderamente la madre de los vivientes. Y los Padres, en la comparación de Eva con

María, *no han avanzado más*; el que cree, pues, poder deducir algo más de esa comparación, debe saber que esas deducciones no pueden llamarse *doctrina* de los Padres» (*De B. Virgine*, ed. 2, Romae, 1935, p. 164). Otros muchos (entre los cuales los eximios profesores Lebon, Bober, Bittremieux, etc.) creen lo contrario. Y nos parece que tienen toda la razón.

En efecto, el célebre paralelismo entre Adán-Eva y Cristo-María, dice expresamente mucho más de lo que le hacen decir nuestros corteses adversarios, esto es, dice una acción de los primeros (Adán-Eva) *directa, inmediata, en nuestra ruina*; y una acción de los segundos (Cristo-María) *directa, inmediata en nuestra Redención*. Como Adán y Eva —según el conocido paralelismo— forman un sólo grupo (el de los vencidos), una sola persona moral, un solo *principio total* de nuestra ruina, de manera que ésta procede inmediatamente (aunque de modo diverso) de la acción de ambos; así Cristo y María forman un solo grupo (el de los vencedores) una sola persona moral, un solo *principio total* de nuestra salvación, de modo que ella procede *inmediatamente* (aunque de diverso modo) de la obra de los dos. Como Adán y Eva (no sólo Adán) nos han arruinado directa e inmediatamente, así Cristo y María —según el sentido obvio de los textos patrísticos— nos han salvado directa e inmediatamente.

Para disipar las nubes que podrían ofuscar un poco esta nuestra conclusión, recuérdese lo que hemos escrito acerca del libre consentimiento de la Virgen SS. (del cual quiso Dios que dependiese nuestra Redención) y de las condiciones requeridas para que una acción *moral* (y el *consentimiento* es acción moral) pueda decirse que influye *directa, inmediatamente* en un efecto. La acción *moral*, en efecto (a diferencia de la acción *física*), alcanza directa e inmediatamente a los efectos previstos y *pretendidos*, aunque éstos disten cronológicamente entre sí. Nada de extraño, pues, si vemos que los Padres atribuyen inmediatamente a la Virgen SS. nuestra Redención y sus múltiples y admirables *efectos*.

Que los Padres y los escritores de la Edad Patrística hayan atribuido *inmediatamente* a la Virgen SS. la Redención con todos sus múltiples y admirables efectos, resulta evidente a quien tenga la paciencia de echar una mirada, aunque sea fugaz, a sus preciosos escritos. No será falta de respeto pasarles rápidamente revista, «escogiendo flores» y componiendo un hermoso ramo, obsequio de nuestro amor. Tanto más que ninguna otra palabra, es tan apta como la de los Padres para proyectar en el alma haces de luz y oleadas de mariana fragancia en los corazones.

Según S. Efrén Siro (306-373), María *fué* el reverso de Eva. «Dos vírgenes — tuvo la humanidad, — una, causa de la vida; — la otra, causa de la muerte: — de Eva brotó la muerte, — y la vida, de María» (Cfr. Ricciotti, *Inni alla Vergine*, p. 15). «Eva y la serpiente cavaron la fosa e hicieron caer en

ella a Adán; pero se opuso María juntamente con el Rey [Cristo] — y sacaron [al caído], haciéndole salir del báratro — por medio de un oculto misterio que cuando fué revelado dió vida a Adán» (Ibid., p. 3). «Por tu medio —exclama el S. Doctor— ha quedado desatada y suprimida la maldición de Eva; por medio de Ti, que has pagado la deuda común» (Ed. LAMY, t. II, Mechliniae, 1866, p. 550). «Tú, oh pura, quebrantaste la cabeza del pésimo dragón y lo lanzaste atado en el abismo» (*Op. omn.*, ed. ASSEMANI, t. III, Romae, 1746, p. 547). Llama además a la Virgen SS. «Redención de mis pecados» (Ibid., p. 530), «precio de la Redención de los esclavos» (Ibid., p. 546), «remisión de los delitos» (Ibid., p. 530), «Redención de los esclavos... y salvación de todos» (Ibid., p. 575).

SAN JUAN CRISÓSTOMO (354-407) afirma claramente que «una virgen (Eva) nos ha expulsado del Paraíso, y por medio de una Virgen (María) encontramos la vida eterna» (*Expos. in Ps.*, 44; PG. 55, 193).

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444) saluda así a María: «Salve, oh María, Madre de Dios, por medio de la cual se salva toda alma fiel» (PG. 77, 1034).

SAN PROCLO DE CONSTANTINOPLA († 446) afirma que Dios, naciendo de María, «constituyó puerta de salvación a aquélla [la mujer, el sexo femenino] que había sido puerta del pecado» (*Homil. in Deip.*, PG. 65, 682). «La obediencia de la hija [María] ha reivindicado la desobediencia de la Madre» (*Or. in Nat. Domini*, PG. 65, 711-712). Afirma, además, que sólo Ella «ha aportado un remedio a la tristeza de Eva; ha enjugado las lágrimas del que llora; ha llevado el precio de la Redención del mundo» (PG. 65, 719).

SEVERIANO DE GABALA (principio del s. V) afirma que la Madre del Señor ha justificado su estirpe y ha derrotado al dolor (PG. 56, 493).

SAN AMBROSIO († 397) nos dice «que la salvación nos ha venido por medio de la Virgen» (PL. 16, 173); que «María ha liberado a Eva» (Ibid., 1463, 1465); que «la carne expulsada del Paraíso por un hombre y una mujer, ha sido unida a Dios por medio de la Virgen» (Ibid., 1249, 1250). María SS. ha concebido «la Redención de todos».

SAN ZENÓN DE VERONA († c. 372) enseña que Dios «reintegró a Eva en María» (PL. 11, 277).

CIRILONA SIRO (ss. IV-VI) nos dice, de un modo bastante original, que «cuando apareció la santa María, restituyó el primitivo esplendor de aquella [Eva]... La serpiente sin pies paralizó el paso de Eva. Pero María sirvió de pies a su madre [Eva]. La más joven llevó a la más anciana, para que ésta aspirase la vida en su primitiva morada. Esa envejeció y se paralizó; María la engendró y así se hizo nuevamente joven. Puesto que el nacimiento de la

hija fué el que reparó la culpa de su abuela. Eva había escondido en nuestra masa la levadura de la muerte y del dolor: pero apareció María y la arrojó fuera para que no se corrompiese toda la creación. Dios escondió sus aguas en la Virgen, la vida brotó de la gloriosa [Virgen]; sus corrientes saltaron sobre la montaña y elevaron sus abismos y sus valles» (Ed. G. BICKELL, *Zeitsch. d. Drutschen Morgenl. Ges.*, 27, 1873, pp. 591-592).

BASILIO DE SELEUCIA († después del 458) exclama: «Oh santo seno, receptáculo de Dios, en el que ha sido rasgada la escritura del pecado» (*In SS. Deiparae Annunt.*, PG. 85, 438). Afirma que la Virgen SS. «fué constituída mediadora entre Dios y los hombres» (Ibid., 443).

HESIQUIO DE JERUSALÉN († c. 451) nos dice que la segunda Eva «ha hecho resplandecer la luz de la alegría» (PG. 96, 1454), y que en la Purificación, de la que no tenía necesidad, «hizo oblación, no por sí, sino por todo el género humano» (Ibid., 1470).

ANTÍPATRO DE BOSTRA († después del 451) dirige a la Virgen SS. estas palabras: «Has encontrado la gracia perdida de aquella que fué creada la primera. Ella, estando sola, fué engañada; Tú, en cambio, estando sola, obtuviste la liberación del engaño» (PG. 85, 1773). María SS. es «la Virgen... que ha reparado la caída de la virgen [Eva]...» (Ibid.).

CRISIPO DE JERUSALÉN († 479) pone en labios del demonio las siguientes expresivas palabras: «Una mujer me prestó su concurso para someter al género humano a mi tiranía; otra mujer ha hecho hundirse mi imperio. La antigua Eva me levantó; la nueva Eva me ha precipitado en la ruina» (Cfr. *Biblioth. Veterum Patrum*, t. II, p. 428).

AURELIO PRUDENCIO († después del 405) canta: «La víbora ha sido quebrantada bajo los pies de una mujer... La Virgen donta todos los venenos...» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. 5, col. 780).

MOISÉS DE CORENE († principio del s. V) saluda así a la Virgen: «Oh flor admirabilísima..., tú has suprimido la maldición...; por tu medio ha sido cancelada la sentencia de condenación y por tu medio la madre caída se ha levantado de nuevo» (*Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem...*, ed. Venetiis, 1877, p. 54). Por eso la Virgen SS. es verdaderamente «*Salvadora* del género humano» (Ibid., 56), «expiadora del pecado» (Ibid., 58). Nótese bien que estos himnos se recitaban públicamente en la Iglesia, tanto por la Jerarquía como por los fieles.

SAN JERÓNIMO († 420) afirma que «por medio de una mujer ha sido salvado todo el mundo... Eva nos expulsó del Paraíso; María nos vuelve a llevar

al cielo» (*Tract. de Ps., XCVI*, ed. Morin, «Anal. Mared.», Maredsoli, 1903, volumen III, p. 92).

Teódoto de Ancira († 446) enseña: «En lugar de Eva, que había sido instrumento de muerte, fué elegida como instrumento de vida una virgen gratísima a Dios y llena de su gracia... Por tu medio —exclama— han terminado las tristezas de Eva; por tu medio se han terminado los males; por tu medio se han alejado los errores; por tu medio ha sido abolida la maldición; por tu medio ha sido redimida Eva» (PG. 77, 1428).

San Agustín (354-430) enseñó: «Se añade a esto un gran misterio: como por medio de una mujer vino la muerte, así por medio de una mujer nació la vida. Por ambos sexos, masculino y femenino, fué vencido el diablo» (*De agone christiano*, 22, 24; PL. 40, 303). Y en otra parte: «Para engañar al hombre, el veneno lo dió una mujer; para salvar al hombre, la salvación fué dada por una mujer» (*Serm.*, 21, 2; PL. 38, 355).

San Pedro Crisólogo († c. 450) afirma que «el Angel queda admirado por el hecho de que todos los hombres merecieron la vida por medio de una Virgen, porque Ella es Ayudadora, Redentora...» (*Serm.*, 142, Boimassé, *Summa aurea*, t. 7, col. 1276).

San Román el Cantor († c. 550), a quien pertenece con toda probabilidad el célebre himno Acatisto, saluda así a María: «Salve, oh rehabilitadora del caído Adán, salve, oh redención de las lágrimas de Eva..., propiciación de todo el mundo..., reapertura de las puertas del Paraíso..., expoliadora del infierno..., rehabilitadora de los hombres...» (PG. 92, 1905 ss.). Nótese que el himno Acatisto es el más común de la Liturgia griega, una especie de nuevo *Te Deum*.

San Atanasio I, Patriarca de Antioquía († 599), enseña: «Como la muerte ha sido causada por la mujer, así fué necesario que la salvación nos fuese dada por medio de una mujer. Por medio de aquélla [Eva], engañada por el placer, todos hemos muerto; por medio de ésta [María] todos hemos sido vivificados, y hemos recibido, no sólo lo que habíamos perdido, sino cosas mucho más grandes y preciosas, que exceden al mismo entendimiento humano...» (*In Annunt. Deip.*, PG. 89, 1126).

Venancio Fortunato (c. 530-601) saluda a la Virgen SS. como a Aquella «por cuyo medio todos los confines de la tierra han merecido la salvación» (PL. 88, 284). Ella es «la nueva Eva, reparadora de los daños causados por la primera» (Ibid., 279).

San Modesto de Jerusalén († 634) exclama enfáticamente: «Oh Beatísima dormición de la Madre de Dios, por medio de la cual hemos recibido la

remisión de los pecados, y hemos sido liberados de la tiranía del demonio... Por medio de la cual hemos sido místicamente re-creados y hechos templos del Espíritu Santo» (PG. 86, 3294).

San Sofronio de Jerusalén († 638) saluda a la Virgen SS. con estos acentos: «Salve, oh causa de nuestra alegría; salve, oh redención de la maldición... Te entonamos himnos a Ti, por cuyo medio hemos sido limpios de las inmundicias del pecado» (*Triodion*, n. 120; PG. 87, 3918). «Tú fuiste la abrogación de la severa condena, causa de la reconciliación del género humano, fuente de unión con el Creador...» (Ibid.).

San Andrés de Creta († 740) exclama: «En Ti hemos sido redimidos de la perdición» (*Triodion*, PG. 97, 1322). «Todos nosotros hemos conseguido por medio de Ella la salvación» (PG. 98, 1037).

San Juan Damasceno († 749) ve en María SS. «la que ha reparado la caída de la primera madre, Eva» (*Homil. in Annunt.*, PG. 96, 655), «Aquella por cuyo medio hemos sido liberados de la maldición» (Ibid., 658) y «por medio de de la cual todo el género humano ha sido reintegrado» (*Homil. in Nativ.*, ibid., 662).

La Redención misma —como es evidente— y todos sus efectos (la reconciliación de Dios, el mérito de la gracia, la satisfacción por la culpa, la liberación de la tiranía del demonio, etc.) son atribuídos por los Padres *inmediatamente* también a la Virgen SS. De modo equivalente, pues, los Padres nos dicen que la Virgen SS. ha cooperado inmediatamente con Cristo a la Redención del género humano.

APÉNDICE

EL TÍTULO MARIANO DE «NUEVA EVA» Y SUS FUNDAMENTOS BÍBLICOS

Recientemente, el P. A. M. Dubarle, O. P. (*Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, en «Recherches de Sc. Rel.», 39 [1951], 49-64) ha puesto de relieve los *fundamentos bíblicos* del título mariano de *Nueva Eva*, el más frecuente entre los Padres y escritores eclesiásticos desde S. Justino a S. Bernardo, S. Alfonso y hasta hoy. Él ha pretendido demostrar: 1) que existe en S. Pablo, del modo más claro —prescindiendo de la palabra—, una *nueva Eva*, que es la Iglesia; 2) que en los textos marianos del Nuevo Testamento hay paralelos de hecho, si no verbales, con lo que el Génesis dice de la primera mujer, Eva. Esto autoriza —concluye— a reconocer individualmente a María la dignidad atribuída colectivamente por S. Pablo a la Iglesia. Los hechos bí-

blicos sobre los que se funda son dos: la profecía del anciano Simeón (Lc. 2, 34-35), y las palabras con las que Jesús da a María SS. como Madre al discípulo predilecto (*Jn.*, 19, 28). La profecía del anciano Simeón nos dice que Madre e Hijo, Jesús y María, están empeñados en una misma lucha dolorosa significada por la «espada de dolor» que traspasará el alma de la Madre ante la pasión tremenda del Hijo. Ahora bien, esta lucha redentora en la que Madre e Hijo están empeñados, recuerda la hostilidad establecida por Dios entre la serpiente diabólica y sus víctimas, Adán y Eva, cabezas del género humano. El paralelismo entre estos dos textos es notable. De uno y de otro lado, la madre del principal antagonista toma una cierta parte en el combate, o sea, en la lucha de reivindicación de la humanidad, por medio de la mujer y de su hijo, sobre la serpiente infernal, que resulta castigada. Que S. Lucas ha querido *aludir* al Génesis (3, 15) está confirmado por otros textos suyos [37].

Además de la escena de la Presentación de Jesús en el templo, está la escena evangélica de la entrega de María como Madre a S. Juan. En las palabras de Cristo moribundo se puede ver una alusión a las otras palabras del Génesis (3, 20): «El hombre [Adán] llamó a su mujer *Eva*, porque había de ser madre de todos los vivientes». En el único discípulo presente, María recibe como hijos a todos los hombres. El cuarto Evangelio gusta del simbolismo sobrepuesto a la historia. Tanto más que se trataba en aquel momento solemne de un acto que interesaba la Redención de todo el mundo, y no la sola manifestación de una piedad filial deseosa de aliviar la soledad de una madre abandonada. Sin negar el fin inmediato de sus palabras, hay que buscar en las mismas un sentido más profundo: María SS., en aquel momento, mucho más que Eva, quedaba constituída Madre de todos los vivientes a la vida sobrenatural de la gracia. «Cuando, pues, los Padres dicen que María es la nueva Eva, han percibido el significado del pasaje mucho mejor que los modernos comentadores; porque mientras Eva ha sido la madre de una masa pecadora que había dejado de estar en contacto real con Dios, María es la Madre de los creyentes que, redimidos del pecado, han nacido de nuevo y viven en Dios» (l. c., p. 63). Al mismo tiempo que en el Génesis (3, 20) es posible que el Evangelista pensase también en la lucha de la serpiente y de su linaje con la mujer y el suyo (*Gen.*, 3, 15). Efectivamente, se lee en otra parte (8, 44) una alusión clarísima: se dice, en efecto, que los miembros de Cristo tienen por padre al diablo, que fué homicida y engañador desde el principio.

Pero me parece que además de las dos escenas evangélicas señaladas por el P. Dubarle como fundamentos bíblicos del título mariano de *nueva Eva*, hay una tercera: la escena de la Anunciación (Lc. 2). La Redención, en efecto —según el sapientísimo plan divino—, ha seguido el orden diverso de la pre-

(37) El primero en hablar de paralelismo entre Gen. 3, 15 y Lc. 2, 34-35, parece haber sido el P. T. Deman, en *Eve et Marie*, 1950, pp. 341-342.

varicación. Los mismos protagonistas que figuran en la prevaricación (el Ángel, Eva, Adán) figuran también en la Redención, como se ve en la escena de la Anunciación (el Ángel, María, nueva Eva, y Cristo, nuevo Adán).

En la prevaricación, en efecto, teníamos: 1) *el Ángel malo*, que incita a Eva buscando su consentimiento al mal; 2) *Eva*, que consiente libremente, y al desobedecer lanza al hombre (arrastrado por el amor a ella) a la ruina y da así al mundo el *autor* de la ruina (es decir, del pecado y de la pena del pecado: la muerte, tanto sobrenatural como natural); 3) *Adán*, con la cooperación de su compañera (semejante, o mejor, adaptada, proporcionada a él), arruina al género humano porque el pecado original se transmite a todos sus descendientes junto con la naturaleza humana, mediante la generación carnal. Así el diablo quedó *vencedor*.

En la Redención hay en sentido contrario los mismos protagonistas, a saber: 1) el *Ángel* bueno, que mueve a la Virgen SS. a dar su consentimiento, obedeciendo, a la Encarnación redentora, a la entrada del Redentor en el mundo; 2) *María SS.*, nueva Eva, consintiendo libremente, obedeciendo, hace bajar del cielo a su seno al Verbo de Dios (atraído por el amor a Ella), y da así al mundo el Redentor, el reparador de nuestra ruina, el restaurador de la vida tanto sobrenatural como natural; 3) *Cristo*, nuevo Adán, con la cooperación de María, compañera adaptada a Él para la obra de nuestra regeneración espiritual, redime al género humano. Así el diablo vencedor fué vencido, se le quebrantó la cabeza. Pero como el viejo Adán no fué vencido por el diablo sin su compañera, tampoco el nuevo quiso ser vencedor del diablo sin su compañera, María, nueva Eva.

El principal fundamento bíblico, pues, del título de *nueva Eva* es precisamente la escena de la Anunciación, paralela a la de la prevaricación del Génesis.

Sentado esto, hay que preguntar: esta antítesis expresada por el paralelismo patrístico —fundado sobre la Biblia— entre Eva y María, ¿se limita sólo a la superioridad moral de María (obediente) sobre Eva (desobediente), o se extiende también a las consecuencias, tanto de la desobediencia de Eva (nuestra ruina) como de la obediencia de María (nuestra salvación)? En otros términos: Este paralelismo antitético Eva-María ¿tiene solamente valor moral, o tiene valor soteriológico, corredentor? Del análisis de los textos mismos de los Santos Padres resulta evidente el valor soteriológico de la antítesis Eva-María. Los Padres, en efecto, atribuyen a la Virgen SS. el título de *nueva Eva*, porque ha consentido libremente en la Encarnación del Hijo de Dios, ordenada a la Redención del hombre. Reconocían, pues, *al menos implícitamente*, un cierto concurso soteriológico de María SS. a la Redención misma. María SS. es para ellos el reverso de Eva: Ella repara con su obediencia la ruina producida por Eva con su desobediencia. Eva *ha cooperado directamente* a nuestra ruina, como se lee en el libro del Eclesiástico, en un pasaje evidentemente paralelo al Proto-

evangelio: «Por la mujer tuvo principio el pecado, y por causa de ella morimos todos» (25, 33). Lo mismo, en virtud del paralelismo antitético Eva-María y del plan divino de reivindicación, puede decirse de María: «Por la Mujer ha tenido comienzo la reparación, y por causa de Ella todos vivimos».

2. La Edad Media (ss. IX-XVI).

Omitiremos los textos más genéricos y examinaremos los testimonios más significativos de los escritores eclesiásticos medievales, es decir, de los que florecieron del s. IX al XVI. No faltan, en efecto, en este período escritores que —a diferencia de los del período precedente—, además de hablar de la cooperación de María SS. a la Encarnación redentora —que para nosotros es verdadera y propia cooperación *inmediata* a la Redención objetiva—, hablan de cooperación a la Redención por vía de *compasión* (es decir, padeciendo juntamente con Cristo por la salvación del mundo), y comienzan a determinar también las *diversas modalidades* de esa cooperación, o sea, por modo de *satisfacción*, por modo de *mérito*, por modo de *sacrificio* y por modo de *Redención*. Procedamos de siglo en siglo.

En los ss. IX y X, los raros textos que encontramos son demasiado genéricos y añaden muy poco a los patrísticos. Es digna de relieve una expresión de Jorge de Nicomedia (ss. IX-X) que, dirigiéndose a los Santos Joaquín y Ana, exclama: «¡Oh oblación hecha precio de la Redención del mundo...!» [38]. Parece clara aquí la alusión a la cooperación de la Virgen al pago del precio de nuestra Redención.

En el s. XI tenemos un claro testimonio del célebre himnógrafo Hermann Contractus, O. S. B. († 1054). En un himno *In Assumptione B. M. Virginis*, después de haber hablado de la Encarnación del Verbo anunciada por el Ángel Gabriel, afirma que la Virgen «transfirió al Cordero Rey dominador de la tierra, de la piedra del desierto moabítico, al monte de la hija de Sión» (el Calvario); y añade: «Tú [oh Virgen], *quebrantando* al furioso Leviatán, serpiente sinuosa y ágil, *liberaste* al mundo del funesto pecado» [39].

En el s. XII tenemos a Eadmero, S. Bernardo, Ruperto de Deutz, Arnoldo de Chartres y Gofredo d'Admont.

Eadmero de Canterbury († 1124), discípulo de S. Anselmo, dice que

(38) "O insterum praeclare acceptam hostiam! O oblationem mundi factam redemptionis pretium...!" (*Homil. in Deiparae ingressum in templum* [1915], p. 100.)

(39) "Tu agnum regem — terrae dominatorem, — Moabitici — de petra deserti — ad montem filiae Sion — transduxisti. — *Tuque furentem — Leviathan serpentem* — tortuosumque — et vectem *collidens* — damnoso crimine mundum exemisti." (Cfr. Blume-Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Leipzig, 1907; t. 50, pp. 313-314.)

«como Dios, con su potencia, por haber creado todas las cosas, es Padre y Señor de ellas, así la bienaventurada María, por haber reparado *todo con sus méritos*, es Madre y Señora de las cosas... María es Señora de las cosas, *restituyendo cada una de ellas, a su nativa dignidad mediante la gracia que Ella mereció*» [40]. Es la primera vez —como observa el P. Carol (o. c., p. 154)— que en la historia de nuestra doctrina se hace mención de los méritos reparadores de María Santísima [41].

También S. BERNARDO († 1153), el primero de todos, según parece, además de enseñar como conveniente —en virtud del principio de recirculación— la cooperación de María SS. a nuestra Redención objetiva, alude a la *satisfacción* dada por María a la culpa de Eva: «Ella —dice— *satisfuga* por la madre, porque si el hombre cayó por la mujer, tampoco se levanta más que por medio de una mujer... ¡Oh mujer digna de singular veneración..., *reparadora* de los *protoparentes*!» [42]. Se puede preguntar: la Virgen SS. ¿ha satisfecho *exclusivamente* con su cooperación a la Encarnación redentora de que se habla en el contexto? No se ve por qué tal satisfacción deba limitarse exclusivamente al momento *inicial*, es decir, el momento de la Encarnación del Verbo, a cuya suerte quedaba Ella indisolublemente asociada. Tanto más, que en otra parte él habla del ofrecimiento del Hijo, hecho por la Virgen en el día de la Purificación, «por la reconciliación de todos nosotros» y «Dios Padre aceptó plenamente la oblación nueva y la preciosísima Hostia» [43].

---

(40) "Utique cuncta quae Deus bona et utiliter fecit, in eo statu quo condita fuerunt, esse destiterunt et per hanc beatissimam Virginem in statum pristinum revocata sunt et restituta. Sicut ergo Deus sua potentia parando cuncta Pater est et Dominus, ita beata Maria *suis meritis cuncta reparando*, Mater est et Domina rerum; Deus est enim Dominus omnium, singula in sua natura propia illussione constituendo; et Maria est Domina rerum, singulas congenitae *dignitati per illam quam meruit gratiam restituendo*." (*Liber de excellentia Virginis*, PL. 159, 573.)

(41) El P. Dillenschneider (*Marie au service de notre Redemption*, p. 259), para debilitar el valor de este texto de Eadmero, invoca la doctrina de S. Anselmo, en la que no hay ninguna alusión a la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva. Y concluye que la doctrina de Eadmero no difiere en nada de la de S. Anselmo.

Observemos: el texto de Eadmero dice que por sí mismo bastante más que los de S. Anselmo. ¿No podía ocurrir que también los textos de S. Anselmo expresen la misma doctrina que el de Eadmero?... De todas maneras, el discípulo pudo perfectamente haber avanzado más que el maestro.

(42) "Curre, Eva, ad Mariam; curre, mater, ad filiam: filia pro matre respondeat, ipsa matris opprobrium auferat, ipsa Patri pro matre *satisfaciat*: quia ecce si vir cecidit per feminam, iam non erigitur nisi per feminam... O feminam singulariter venerandam... parentum *reparatricem*!" (*Homil. 2 super "Missus est"*; PL. 183, 62.)

(43) "Offer Filium tuum, Virgo sacrata; et benedictum fructum ventris tui Domina repraesenta. Offer *ad nostram omnium reconciliationem*, hostiam sanctam, Deo placentem. Omnino acceptavit Deus Pater oblationem novam et praeciosissimam hostiam." (*Serm. 3 de Purif.*; PL. 183, 370.) El P. Lennerz objeta que María SS. en ese ofrecimiento queda igualada a S. José. Porque dice el Melifluo: "Festus hodie nobis oblationis ipsius dies illuxit. Hodie namque sistitur Creatori terrae fructus sublimis; hodie placabilis et Deo placens hostia virgineis manibus offertur in templo, portatur a parentibus,

RUPERTO DE DEUTZ († 1129), comentando el testamento de Jesús moribundo («Mujer, he ahí a tu hijo... he ahí a tu Madre»), se pregunta: «¿por qué derecho el discípulo predilecto de Jesús es hijo de la Madre del Señor; y María es su Madre?» Y responde que Juan es hijo de María, porque María ha engendrado dos veces al Hombre-Dios, causa de la salvación universal: la primera vez, sin ningún trabajo; la segunda, con un parto doloroso, místico, el de Cristo-Cabeza, primogénito de los muertos, en el que todos nosotros tenemos la vida [44]. Por esto, porque ha engendrado a Cristo-Cabeza de la nueva humanidad, el hombre nuevo que comprende a todos los hombres nuevos (todos los redimidos), María SS. es la Madre espiritual de todos. Es esta maternidad mística, contenida en la compasión dolorosa de María en el Calvario, la que Cristo sanciona con su espiritual testamento hecho al morir en la Cruz. Resulta, pues, del todo arbitraria la interpretación dada por el P. Lennerz a las palabras de Ruperto de Deutz: «La B. Virgen, al pie de la Cruz, engendró a su Hijo, que es la salvación de todos; y porque le engendró a Él es Madre de todos nosotros». Mientras Ruperto habla de dos partos de María (físico y místico), el P. Lennerz habla de uno solo [45]. El texto de Ruperto ha tenido un notable influjo en los escritos subsiguientes.

ARNOLDO DE CHARTRES († 1160) parece el primero en afirmar de modo más claro que todos los precedentes la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva. Afirma que mientras «Cristo inmolaba el cuerpo, María inmolaba el alma», deseosa sin embargo de inmolar también el cuerpo... «Cooperaba sin embargo mucho, a su manera, a propiciar a Dios, con su afecto materno, porque la caridad de Cristo ofrecía al Padre sus propios sentimientos y los de la Madre...» [46]. Refuerza después estas aserciones en otro opúsculo

---

a senibus expectatur. Offerunt Joseph et María sacrificium laudis, sacrificium matutinum; Simeon et Anna suscipiunt." (*Ibid.*, p. 370). El llamado *ofrecimiento* de S. José está tomado *en sentido* evidentemente *bastante distinto* que el de María. En S. José falta enteramente la cooperación a la Encarnación redentora —la que los adversarios llaman cooperación remota a la Redención— y, por tanto, se trata, evidentemente, de un ofrecimiento genérico, de una asociación genérica al ofrecimiento de la Virgen. Tanto más que los términos usados para el ofrecimiento de la Virgen en el primer texto no pueden en modo alguno aplicarse al ofrecimiento de S. José.

(44) "Quia ibi dolores ut parturientis, in passione Unigeniti omnium nostrum salutem B. Virgo peperit, plane omnium nostrum Mater est." (*In Jn.*, 19, 25; PL. 169, 790 B.) Habla después en estos términos del doble parto de la Virgen: "Eo videlicet [iure] quo salutis omnium causam et tunc sine dolore peperit, quando Deum-Hominem factum de carne sua genuit; et nunc magno dolore parturichat, quando, ut praedictum est, iuxta crucem eius stabat." (*Ibid.*)

(45) "Ergo B. Virgo sub cruce genuit Filium suum, qui est salus, et quia ipsum genuit, omnium nostrum mater est." (*Cfr. Gregorianum*, 29 [1948], 118-141.)

(46) "Ninivitarum in tabernaculo illo duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi. Christus carnem, Maria immolabat animam. Optabat quidem

donde dice que «el Hijo y la Madre se reparten ante Dios los oficios de la misericordia. Ellos robustecen con maravillosas ataduras la obra de la Redención humana, y hacen ambos a dos el testamento inviolable de nuestra reconciliación. Era completamente única la voluntad de Cristo y de María, y ambos ofrecían a Dios un mismo holocausto: María, con sangre del corazón, y Cristo, con sangre de la carne...». Y concluye que la Virgen «llegó así a obtener con Cristo un *efecto común para salvación del mundo...*» [47].

Las referidas palabras afirman, evidentemente, una verdadera y directa cooperación de la Virgen a la obra de nuestra salvación. Pero el P. Lennerz objeta otras palabras del mismo Arnoldo en las que se dice que María SS. «nada podía añadir al ministerio público» del Redentor en la Cruz; más aún, que Ella misma está entre los redimidos por el sacrificio del Hijo [48]. Estas palabras, concluye el P. Lennerz, excluyen toda cooperación de la Virgen a la Redención objetiva [49]. Pero si se consideran objetivamente y sin prejuicios las palabras de Arnoldo de Chartres, es evidente que sólo excluyen una *ayuda completiva* por parte de la Virgen.

También Godefroid d'Amont († 1165) —como Arnoldo— atribuye a la compasión de la Virgen SS. un carácter soteriológico. Dice, en efecto, que el

---

ipsa ad sanguinem animae et carnis suae addere sanguinem, et elevatis in cruce manibus celebrare cum Filio sacrificium vespertinum et cum Domino Iesu *corporali morte* redemptionis nostrae consummare mysterium; sed *hoc* solius summi sacerdotis privilegium erat, ut de sanguine munus intra sancta inferret; nec poterat ei consors haec esse cum aliquo dignitatis, et in reparatione hominis nulli angelo, nulli homini cum eo fuit aut esse potuit communis auctoritas. *Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille matris affectus, cum tam propria quam matris vota caritas Christi perferret ad Patrem, cum quod mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret. (De septem verbis Domini in cruce,* PL. 189, 1694.)

(47) Dividunt coram Patre inter se mater et Filius pietatis officia, pariis allegationibus *muniunt redemptionis humanae negotium, et condunt inter se reconciliationis nostrae inviolabile testamentum.* Maria Christo se spiritu immolat et pro mundi salute obsecrat, Filius imperat, Pater condonat. Magnum quidem est quod latroni conceditur venia; sed et hoc stupendum quod consummata dispensatione Incarnationis, expiaturus Iesus matrem tanto affectu honorat, victor suppliciorum et quasi sui immemor, ad matrem de cruce convertitur et colloquitur, intimans quanti apud eum meriti casti et gratiae, quam solam in illa puncto respiceret, cum iam capite vulnerato, fossi manibus et pedibus, in ultimis esset. Movebat enim eum matris affectio, et omnino tunc erat una Christi et Mariae voluntas, *unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo:* haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis. Verum altius repetenda sunt operis huius capitula, et brevi est sermone colligendum quo initio, quo progressu ad hunc beatitudinis cumulum Virgo sacrata devenerit, *ut cum Christo communem in salutem mundi effectum obtineat,* et a dextris eius regnans in caelestibus, circumamicta varietatibus, in deauratu vestitu assistat." (*De laudibus B. M. Virginis,* PL. 189, 1726-1727.)

(48) "Suscepit quidem [Christus] parientis affectum, non tamen quaesivit auxilium; imo ipsam inter reliquos pro quibus sui sanguinis Patri sacrificium offerebat, illo generali beneficio complexus est." (PL. 189, 1731.)

(49) Cfr. *Gregorianum,* 29 [1948], 131.

espíritu dolorido de María «ofrecía diariamente a Dios lágrimas por la salvación y Redención del género humano» [50].

En el siglo XIII tenemos a Ricardo de S. Lorenzo, Alfonso X el Sabio, San Buenaventura, S. Alberto Magno y el Bto. Raimundo Lulio.

RICARDO DE S. LORENZO († 1230), después de haber afirmado enérgicamente que la Virgen SS. fué «cooperadora en la Redención del mundo» porque sufrió inefablemente en su corazón «por la misma causa» por la que sufrió el Hijo, concluye afirmando que «lo que aportó al mundo el Hijo *con su Pasión*, lo aportó también la Virgen *con su compasión*» [51]. Hablando luego de la Virgen junto a la Cruz, afirma que «Dios Padre no quería, si así es lícito hablar, que el género humano fuese salvado, y el demonio fuese condenado por la muerte solamente del Hijo; sino había dispuesto poner a Sísara en manos de una mujer» [52]. El P. Lennerz da la siguiente interpretación a las palabras de Ricardo: «El sentido parece éste: el Hijo redimió el mundo; obrada ya esta Redención, la B. Virgen fué cooperadora en la Redención del mundo con su compasión, reconciliando a reos y a pecadores» (Cfr. «Gregorianum», 29 [1948], 128). Basta releer sencillamente el texto de Ricardo para ver en seguida hasta qué punto es arbitraria y contra toda ley la interpretación propuesta por el P. Lennerz. Ricardo no hace ninguna tortuosa restricción. Afirma: «Lo que Cristo ha aportado al mundo con su Pasión (es decir, la reconciliación del mundo con Dios), ha sido aportado por la Virgen con su compasión». Es evidente, pues, el objeto común e inmediato tanto de la Pasión como de la compasión: la reconciliación del mundo.

ALFONSO X EL SABIO (1221-1284), según el P. N. García Garcés (*Sanctae Mariae magnalia et officia in Canticis* [«Cantigas»] *regis Alfonsi*, en «Ephem. Mar.», 1 [1951], 469-500), en veinticuatro cantigas habla de María como nueva Eva, la presenta como asociada a Cristo en la obra de la Redención y le atribuye todos los efectos de la misma.

(50) "[Mariae spiritus contribulatus]... pro salute et redemptione humani generis amaras Deo quotidie offerebat lacrimas..." (*Homil. 7 in festo Assumptionis*, PL, 174, 985-986.)

(51) "Attendendum est igitur et iugiter recolendum, quod tam devota *coadiutrix extitit ad mundi redemptionem*, ut sicut non fuit dolor quem sustinuit Filius pro mundi redemptione, sic non esset dolor sicut dolor ille quem ipsa pertulit in corde *pro eadem causa*. *Quod* ergo attulit mundo Filius passione, *hoc* et Mater contulit conversatione, reos et peccatores reconcilians *compassione*, acquisita per partum ipsius totius mundi redemptione." (*De duodecim privilegiis B. M. Virginis*, cap. 12, en BOURASSÉ, *Summa aurea*, vol. 8, 281-282.)

(52) "Nolebat siquidem Deus Pater, si licet ita loqui, solius Filii morte salvari genus humanum et diabolum condemnari; sed disposuerat in manu feminae tradere Sisaram. (*Iudic.*, 4.) (*De laudibus B. M. Virginis*, l. 2, cap. 2, n. 2.)

San Buenaventura († 1274) afirma genéricamente, que como Adán y Eva nos han proporcionado la muerte, así Cristo y María han sido nuestros reparadores [53]. ¿Cómo la Virgen SS. en particular fué nuestra *reparadora* con Cristo? No sólo con el ofrecimiento del Hijo junto a la Cruz, sino también satisfaciendo por nosotros y cooperando al pago del precio de nuestra Redención. Después de haber dicho, en efecto, que «*sólo* Cristo puede restituir a Dios el honor que el pecado le ha arrebatado», añade inmediatamente: «Y la B. Virgen es veneradora y *restauradora* del honor arrebatado a Dios, *como Madre que consiente* que Cristo sea ofrecido como precio de la Redención» [54]; en esta «oblación» del Hijo «como precio» de nuestra Redención, María SS. no se comporta *pasivamente* —como querría el P. Chiettini [55]—, sino *activamente*, directamente, con su consentimiento a la oblación redentora del Hijo, que permanece por sí misma intacta, la única por sí misma *suficiente* y por lo mismo no necesitada de complemento alguno por parte de María. El seráfico Doctor, en efecto, no dice que María SS. es restauradora del honor arrebatado a Dios por el pecado *por medio del Hijo ofrecido como precio*, sino que dice simplemente que «la B. Virgen es *restauradora del honor arrebatado a Dios por el pecado*, CONSINTIENDO que el Hijo fuese ofrecido como precio». También la Virgen SS., pues, según S. Buenaventura, *consintiendo* que el Hijo fuese ofrecido como precio de la reparación del honor arrebatado a Dios por el pecado, ha cooperado *directamente* a este efecto primario de la Redención. Descartada toda cooperación mariana *completiva* de la actividad redentora de Cristo (puesto que Cristo no habría sido en ese caso un Redentor *suficiente*), el Seráfico, evidentemente, no excluye *toda* actividad inmediata directa de María SS. en nuestra Redención [56].

Se ha objetado que S. Buenaventura —como S. Alberto Magno y algún otro—, al admitir en la Virgen SS. la contracción del pecado original, venía a excluir con ello que hubiese podido satisfacer por el mismo [57]. Afirma, ade-

---

(53) "Sicut illi [Adam et Eva] fuerunt peremptores humani generis, ita isti [Christus et Maria] fuerunt reparatores. (*Serm. 3 De Assumpt.*, o. c., 9 [1901], p. 695.)

(54) "Persolvit [B. Virgo] pretium istud ut fortis et pia... *Nullus* autem est qui posset reddere honorem substractum Deo *nisi Christus*. Et B. Virgo est veneratiua *et restauratiua honoris Deo subtracti, ut mater consentiens quod Christus in pretium offerretur*. (*De donis Spiritus Sancti*, o. c., 4, 486 B.)

(55) "Passive igitur se habuit Virgo Mater relate ad oblationem ex qua redemptio processit." (Chiettini É., *Mariologia S. Bonaventurae*; Bibl. Mar. medii aevi, fasc. IV; Roma, 1941, p. 71.)

(56) "Huius mulieris Virginis benedictus est pretium, per quod regnum caelorum obtinere valeamus; sive est eius, id est., ex ea sumptum, *per eam solutum* et ab ea possessum: ex ea sumptum in incarnatione Verbi, *per eam solutum in redemptione generis humani*, et ab ea possessum in assecutione gloriae Paradisi. Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit. Ergo est eius ut originantis, ut persolventis et ut possidentis." (*De donis Spir. S. collatio*, o. c. 6, 484 A.)

(57) Así objeta el P. Chiettini (o. c., p. 66), al cual sigue, evidentemente, el

más el Seráfico Doctor, que la Virgen SS. tuvo las *penalidades* del pecado original (dolor, muerte), no por haberlas *asumido* para la Redención, sino por *contracción* [58].

Se puede responder: en cuanto a la contracción del pecado original por parte de la Virgen SS., es necesario admitir que S. Buenaventura no había visto la inconciliabilidad de la Corredención con la contracción del pecado original. Nada de extraño, desde el momento en que el mismo S. Buenaventura, y otros con él, no ve tampoco la inconciliabilidad de la contracción del pecado original con la misma Maternidad divina, que es la raíz de todos los privilegios marianos. Pero, lo mismo que sería ilógico, deducir —por el hecho de que él no ve la inconciliabilidad de la contracción de la culpa original con la Maternidad divina—, que no ha admitido la Maternidad divina, sería igualmente ilógico deducir del hecho de que no haya visto la inconciliabilidad de la contracción de la culpa original con la Corredención, que no haya admitido esta última. Lo que prueba demasiado, no prueba nada.

En cuanto a las *penalidades* del pecado original, el Sto. Doctor se refiere a ellas para probar que María contrajo el pecado original (donde hay efecto —la penalidad— hay también causa, el pecado). Niega, pues, que dichas penalidades hayan sido directamente *asumidas* por la Virgen para la Redención de los demás. Pero no niega en absoluto que ellas, aun *contraídas* (no asumidas para la Redención), hayan sido ordenadas a constituir a su manera el precio de nuestra Redención. Más aún, lo afirma explícitamente, al admitir la *razón satisfactoria* de su dolorosa *oblación* en virtud de la cual Ella fué, con Cristo, «restauradora del honor arrebatado a Dios» por el pecado. Y respecto a la penalidad de la muerte, es fácil admitir con el Seráfico Doctor que la *muerte* de la Virgen SS., ocurrida poco después de haberse consumado la redención con la muerte de Cristo, no haya sido padecida por Ella «para la Redención». Aún hoy, por lo demás, no faltan convencidos de la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva, que admiten que la Virgen, a causa del pecado de Adán, tuvo una naturaleza humana corruptible, privada del privilegio preternatural de la inmortalidad. Ninguna objeción sería, a mi juicio, puede hacerse contra S. Buenaventura, ni contra otros que han hablado como él (Cfr. también Di Fonzo, L., *Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938, p. 160).

San Alberto Magno († 1280) es reconocido generalmente como uno de

---

P. Lennerz, en *Gregorianum*, 29 [1948], 126-127. Antes de ellos había propuesto esta misma objeción Cornens, o. c., p. 129.

(58) "Communior, inquam, quia fere omnes illud tenent, quod beata Virgo habuit originale, cum illud appareat ex *multiplici ipsius poenalitate*, quam *non est dicere* ipsam possam esse *propter aliorum redemptionem*; quam etiam non est dicere *per assumptionem habuisse*, sed per contractionem." (*In 3 Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1; q. 2, o. c. 3, 67 B.)

los más ilustres y vigorosos defensores de la cooperación de María SS. a la Redención objetiva. Ve en María SS. una nueva Eva unida al nuevo Adán en toda la obra regeneradora de la humanidad como «ayuda semejante a sí»; «semejante» porque «participa en todo de los mismos actos» [59]. Esta misión, diversa de la ministerial de los sacerdotes y del Papa, no la ha escogido la Virgen SS. por Sí, sino que le ha sido confiada por Dios a *Ella* solamente [60]. Ella, en el Calvario, precisamente por ser «auxiliar de la Redención», fué «Madre de la regeneración de todos». Por esto, «como *todo el mundo* está obligado a Dios por la Pasión, así está obligado a María por la compasión». Ella «dió a luz la primera vez a su Hijo primogénito sin dolor, y después dió a luz a todos los demás, durante la Pasión del Hijo, cuando fué constituida auxiliar semejante a El», «regenerando *juntamente con El* a todos los hombres» [61]. Llega a afirmar que «la B. Virgen ha satisfecho por la culpa original» [62]. ¿Qué expresiones podría haber empleado S. Alberto Magno para expresar más claramente la cooperación inmediata de María SS. a la llamada Redención objetiva? Esto no obstante, el P. Lennerz se hace la ilusión de poder eludir la fuerza de las aserciones del Santo Doctor, citando un pasaje del mismo Santo *(In III*, dist. 19, a. 1; Op. 28, 337), en el que excluye claramente el mérito de *congruo* de cualquier Santo respecto al objeto de la Redención en acto primero, es decir, a la justificación general en cuanto se refiere a toda la naturaleza condenada en Adán (Cfr. «Gregorianum», 28 [1947], 584). Pero nos parece fácil responder que el Santo Doctor *exceptúa* entre todos los Santos a la Virgen SS., única a quien reconoce el singular privilegio de semejante cooperación [63]. El mismo Sto. Doctor, además, declara explícitamente que la Virgen SS. «no ha de ser confundida con los demás, porque no es una entre todos, sino una sobre todos» [64]. Aunque S. Alberto no hubiese hecho explícitamente esa excepción, hubiera debido sobreentenderse. En cambio, ha exceptuado *explícitamente* a la Virgen SS. ¿Qué más se puede desear?

---

(59) "Non enim adiutorium *simile sibi* diceretur, nisi in omnibus eosdem actus participaret." (*In Mt.* 1, ob. cit., 20, 36 B.)

(60) "Sola fuit (B. Virgo) cui datum est hoc privilegium, scilicet *communicatio passionis*, cui filius ut dare posset praemium, voluit *communicare passionis meritum*, et ut ipsum participem faceret beneficii redemptionis, participem esse voluit et poenae passionis, quatenus *sicut fuit adiutrix redemptionis, per compassionem, ita mater fieret omnium per recreationem*; et sicut totus mundus obligatur Deo per suam passionem, ita et Dominae omnium per compassionem." (*Mariale*, q. 150, o. c. 37, 219.)

(61) "Peperit filium suum primogenitum sine dolore in sua nativitate, *postea peperit totam gentem simul in filii passione*, ubi facto fuit ei in adiutorium simile sibi, ipsa mater misericordiae Patrem misericordiarum *in summo opere misericordiae adiunit et una secum omnes homines regeneravit*." (*Mariale*, q. 148, o. c. 37, 214 B. Cfr. también p. 62 B.)

(62) "Pro illa culpa [originali] B. Virgo satisfecit." (*Mariale*, q. 42, o. c. 37, 80 A.)

(63) *Sola* fuit cui datum est hoc privilegium." (*Mariale*, q. 150, o. c. 37, 219.)

(64) "Beatissima Virgo *non cadit in numerum cum aliis*, quia non est una de omnibus, sed est una super omnes." (*Mariale*, q. 80.)

Bto. Raimundo Lulio (1232?-1315?), el Doctor Iluminado, en un texto no del todo claro, parece afirmar que el Sacramento de la Extremaunción recibe su virtud de los méritos de la Sangre de Cristo crucificado y de las lágrimas de la B. Virgen SS. sobre el Calvario, lágrimas que fueron ofrecidas no por Ella misma —que estaba sin pecado—, sino por nosotros [65]. Atribuyo además a María SS. no sólo un concurso mediato a la Redención (en cuanto nos ha dado el Redentor), sino también un concurso *inmediato*, puesto que María SS., como nueva Eva, en virtud de su perfecta asociación a Cristo Redentor, constituye juntamente con Él un principio activo de la restauración sobrenatural del género humano (Cfr. Vidal Vendrell, S., *La mediación universal en la Mariología Luliana*, en «Estud. Francis.», 5 [1951], 5-57).

En el siglo XIV, un Anónimo Minorita, en un *Tractatus de praeservatione gloriosissimae Virginis Mariae*, enseña que la Virgen SS., por exclusivo privilegio suyo, cooperó a la Redención del género humano «como instrumento» (Cfr. Carol, o. c., pp. 172-173). En este mismo siglo, desde sus comienzos, la doctrina del valor soteriológico de la compasión de María SS. puede decirse común entre los fieles. Lo testimonia el libro *Speculum humanae salvationis*, de autor incierto (¿Ludolfo de Sajonia?, ¿Vicente de Beauvais?, ¿Nicolás de Estrasburgo?) publicado en 1324, y que hacia 1500 había llegado ya a la 30.ª edición. En esta obra, que es como una «suma de teología popular», que refleja las ideas del s. XIII, hay una ilustración en la cual la Virgen SS. dolorosa es representada, como una nueva Judit, revestida con la vestidura redentora del Salvador, en el acto de hincar la lanza mortal en las fauces del demonio hollado por sus pies. No se podía expresar gráficamente de una manera más feliz la cooperación inmediata de María SS. dolorosa a nuestra Redención, es decir, a la plena reivindicación sobre el demonio triunfador. Y éste es precisamente el

---

(65) Bto. Raimundo Lulio, *Hores de Nostra Dona*, en "Obras de Ramón Llull", vol. 19 (Mallorca, 1936), p. 194. Cfr. M. Caldentey, *Una cuestión mariana de máxima actualidad: la Corredención de la Virgen a la luz del Doctor Iluminado Bto. Ramón Llull, de la Tercera Orden de San Francisco* (1232-1315), en "Est. Mar.", 3 [1944], 312:

"Es la extrema unció
sagrament de querre perdó
a la fi assumadament,
e c'hom fassa confermament
de la fe en que ha estat,
e cascú se'n sia untat
ab crisma, com ver xristià;
e fon fayt e Xrist, quant penjà
en la cros, ab sanch e suor,
e en la regina, ab pluor,
car ab negum sen no peccà
mas que nostres peccats plorá."

concepto del texto en prosa rimada que subraya brevemente el sentido de la ilustración: «Como Cristo ha vencido al demonio con su Pasión, así María lo ha vencido con su materna compasión» [66]. El significado del paralelismo entre la Pasión de Cristo y la compasión de María es aquí evidente en cuanto a la índole soteriológica de ambas.

El célebre predicador dominico JUAN TAULER († 1361) enseña explícitamente que la Virgen SS. «se ofreció a Sí misma, juntamente con Cristo, hostia viva para la salvación de todos» *(Serm. pro festo Purif. B. V. M.*, en «Oeuvres complètes», ed. Nopl, vol. 5, París 1911, p. 61); que Dios acogió la oblación [del Calvario] como grato sacrificio para utilidad y salvación de todo el género humano... y por los *méritos* de su aflicción cambió la ira de Dios en misericordia...» [67]. «Como Eva, usurpando temerariamente el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, arruinó a los hombres en Adán, así Tú, del árbol de la Cruz tomaste para Ti el dolor, y colmada de amargura, has redimido a los hombres juntamente con tu Hijo» [68]. Designa, pues, los *actos específicos* (compasión, ofrecimiento de Sí, méritos) con los que la Virgen SS. ha cooperado a la Redención objetiva, o sea, ha cambiado la vida de Dios en misericordia.

De la «compasión soteriológica» de María SS. se habla también en algunos himnos litúrgicos [69]. En efecto: 1) la Virgen SS. es presentada como «asociada en la Pasión»; 2) se dice que el mundo ha sido redimido con la Pasión del

---

(66) "Sicut Christus superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternum compassionem." (Cfr. LUTZ y PERRIRIZET, *Speculum humanae salvationis*. Texte critique. Trad. inédite de Jean Mielot (1448); vol. 2, pars. 1; Leipzig, 1909; lámina 59, vv. 13-14.

(67) "*Eandem* [in Calvario] *oblationem* in gratum *suscepit* [Deus] sacrificium *ad utilitatem et salutem totius humani generis*... quo *per afflictionum suarum merita iram Dei in misericordiam commutaret... necnon* infinitum quemdam hic *thesaurum compararet meritorum* quibus miseris omnibus semper apud Deum subveniret." (*Ibid.*, vol. 6, pp. 253-255.)

(68) Et sicut Eva, usurpans temere de arbore scientiae boni et mali, homines in Adam perdidit, *ita tu de arbore crucis dolorem in te suscepisti, satiataque amaritudine, una cum Filio tuo homines redemisti.*" (*Ibid.*, p. 259.)

(69) Algunos ejemplos. En un *Orationale* (ms.) de S. Pedro de Salisburgo (s. XIV-XV) se lee:

"Pia dulcis et benigna
Nullo prorsus luctu digna,
Si fletum hinc eligeres
Ut *compassa Redemptori*,
Captivato transgressori
Tu Corredemptrix fieres.
Tunc non tantum condolere
Moestae matri sed debere
Me cernо grates solvere
Tibi meae redemptrici,
Quae de manu inimici
Dignatur me evolvere."

Hijo y con la *compasión de la Madre*; 3) se afirma que sin Ella (es decir, sin su cooperación) no se habría pagado el *precio* de la Redención; y 4) que la Madre y el Hijo nos han *merecido* el beneficio de la Redención (CAROL, o. c., p. 179).

En el s. XV tenemos a Juan Gerson, S. Antonino de Florencia, Dionisio el Cartujo y Bernardino de Bustis.

JUAN GERSON († 1429) afirma explícitamente que la Virgen SS. «consintió que el Hijo fuese crucificado por nuestra salvación» [70], y que «fué partícipe de la muerte de Cristo, su Hijo, por la Redención del género humano» [71], y que «ofreció espontáneamente el Hijo en holocausto en el ara de su corazón, encendido de ardentísima caridad» [72]: expresiones todas equivalentes a una cooperación inmediata a la Redención objetiva.

(Cfr.: SERAFÍN DE YRAGUI, *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, Buenos Aires, 1939, p. 173.) Y en un himno del s. XII-XIV:

"Gaude, quod *redemptio*
Per te venit data
Nati tui passio
Dum fit consummata,
Omni vitam saeculo
Nece das sublata." (*Ibid.*, p. 172.)

Todavía más:

"Laus Patri necnon Filio
Sancto simul Paraclito
Pro poenis matris et nati
Quibus summa reparati." (*Ibid.*, p. 172.)

Finalmente:

"Dignas laudes reddant matri
Morte nati liberati
Sine qua non est solutum
Redemptionis pretium.
Ipsa nascentis gerula
Praedicentis discipula,
In passione socia.
Regni consors in gloria.
Sit Trinitati gloria
Pro *redemptionis venia*
Quam meruerunt miseris
Filius et mater nobis." (*Ibid.*, p. 165.)

(70) "Consensit crucifigi pro redemptione nostra, dans nobis illum..." (*Tract. in Magnificat*, o. c., vol. 3; Antuerpiae, 1706; col. 671 D.)

(71) "Auscultate... quomodo Mater particeps fuerit mortis Jesu Christi Filii sui, ratione redemptionis humani generis..." (*Ibid.*, col. 1197 B.)

(72) "Maria plus complacuit Deo, plus humano generi profuit Christum benedictum fructum sive Filium suum, offerendo ipsum spontanee in holocaustum in ara cordis sui, fervidissima caritate succensi." (*Ibid.*, vol. 4, col. 397 C.)

San Antonino de Florencia († 1459), repitiendo, más o menos, la doctrina de S. Alberto Magno, afirma que la Virgen SS., por un privilegio único «concedido a Ella sola», «nos ha regenerado a todos a la vida de la gracia al pie de la Cruz, juntamente con el Redentor», y esto «como auxiliar de la Redención por medio de la compasión» [73]. El pensamiento de S. Antonino acerca de la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva parece evidente. No obstante, Everardo Brand —bajo el influjo del P. Lennerz— admite que tales expresiones, aunque *puedan* interpretarse en el sentido de una cooperación *inmediata*, deben sin embargo entenderse de una cooperación *mediata*, por dos razones: 1) porque el mismo Santo en otros pasajes afirma que la Virgen SS. es causa *de nuestra* regeneración espiritual, ya que ha engendrado para nosotros al Redentor; y 2) porque Cristo pudo ser Mediador, «puesto que fué el *único* concebido sin pecado» [74]. Estas dos razones parecen bastante fútiles. Afirmar la llamada cooperación *mediata* a la Redención objetiva, no significa en manera alguna *excluir* la cooperación *inmediata* a la misma, porque la cooperación habría podido ser al mismo tiempo mediata e inmediata: la una no excluye a la otra. Afirmar, además, que para ser Mediadora habría sido necesario excluir en la Virgen SS. la culpa original, significa excluir en la Virgen toda mediación inmediata, no sólo en la adquisición (primer aspecto de la Mediación), sino también en la distribución de todas las gracias (segundo aspecto de la Mediación). También aquí el que prueba demasiado, no prueba nada.

Dionisio el Cartujo († 1471) afirma que la Virgen SS., *además* de haber cooperado a nuestra Redención dándonos el Redentor *(causa causae etiam causa causati)*, ha cooperado también «con el mérito de su compasión» [75]. En otra parte repite fielmente la doctrina de S. Alberto Magno sobre la «com-

(73) "Sola fuit [Maria] cui datum est per privilegium communicatio passionis. Cui Filius, ut daret posset premium, *voluit communicare meritum passionis*, et ut ipsam faceret participem beneficii redemptionis, participem esse voluit et poenae passionis, quatenus sicut fuit *adiutrix redemptionis per compassionem*, ita fieret mater omnium per recreationem." (*Summa Theologica*, pars. 4, tit. 15, cap. 20, 14; ed. Veronae, 1740; p. 1064.) (Parturivit... non unum sed multos filios qui redempti sunt a Domino, *simul quantum ad virtutem causae*, non simul quantum ad esse, sed diversis temporibus quantum ad applicationem effectus ipsius passionis." (*Ibid.*, cap. 14, § 2, p. 1002.) "Sicut Christus nos genuit verbo veritatis ad esse gratiae spiritualis in cruce patiendo, ita Beata Virgo nos genuit et peperit in maximis doloribus Filio compatiendo." (*Ibid.*, cap. 2, p. 917.)

(74) Cfr. Brand E., *Die Mitwirkung der seligsten Jungfrau zur Erlösung nach dem hl. Antonin von Florenz*... Roma, 1943; p. 36.

(75) "Nostra redemptio per feminam est effecta. Etiam Virgo Redemptorem nobis produxit: imo et suae meritо sanctitatis de congruo nobis promeruit Redemptoris adventum. Quod autem est causa causae dicitur esse causa causati. *Insuper* Virgo dici potest mundi salvatrix propter eminentiam, virtuositatem *et meritum suae compassionis*, qua... excellenter promeruit ut per ipsam, hoc est, per preces eius et merita, virtus ac meritum passionis Christi *communicetur* hominibus." (*De dignitate et laudibus B. M. Virginis*, l. 2, a. 23, Op. min., t. 4; Coloniae, 1908; pp. 99 ss.)

pasión corredentora» de María SS. (Ibid., p. 42). Contra tal conclusión, Lennerz, Dillenschneider, etc., objetan que Dionisio restringe el mérito corredentor de la Virgen a la sola *aplicación* de las gracias de la Redención y no a la adquisición de las mismas gracias. Dice que Ella, con su compasión, «mereció que por su medio, o sea, por sus preces y méritos, *fuese comunicada* a los hombres la virtud y el mérito de la Pasión de Cristo». Mereció, pues, la Virgen SS., con su compasión corredentora, no *las gracias* de la Redención, sino *la aplicación* de las mismas, y por tanto mereció en el orden de la Redención *subjetiva*, y no en el orden de la Redención *objetiva*. Séanos lícito afirmar ingenuamente que una distinción tan sutil (casi diríamos anatómica), inventada para ofuscar y volatilizar el sentido obvio de no pocas aserciones favorables a la Redención en sentido estricto, hubo de ser muy ajena a la mente del Cartujano y de otros a quienes se quiere aplicar. Por lo menos, se puede dudar mucho que quisiesen dar un sentido tan *restrictivo* a sus aserciones. Tanto más que el Cartujano —en *confirmación* de su aserto— cita las mismas palabras de San Alberto Magno, que como concluye el P. Dillenschneider, se refieren al orden de la Redención *objetiva*, y no de la subjetiva. Nos parece, pues, que las palabras del Cartujano —y de otros—, tomadas en su sentido obvio, no tienen de ningún modo ese sentido restrictivo que se les ha querido atribuir. Por ejemplo, si yo digo que un padre de familia *ha merecido* que se entregase a su esposa e hijos una cantidad de dinero, no pretendo evidentemente excluir que el padre de familia haya merecido el dinero mismo; o, lo que es igual, no pretendo afirmar que sólo ha merecido su distribución o comunicación a su familia. Dígase lo mismo de María SS. Al afirmar que Ella ha merecido con su compasión meritoria que todas las gracias de la Redención se comunicasen a todos los miembros de la familia humana, no se excluye en modo alguno que tales gracias hayan sido merecidas por Ella; más aún, en tanto *se comunican* en cuanto han sido *merecidas* por Ella. No sólo, pues, no se excluye el merecimiento de las gracias mismas, sino que se incluye, se presupone. Me parece que al querer sutilizar demasiado, se termina abandonando todo buen sentido.

3. La Edad Moderna (ss. XVI-XIX).

En el s. XVI, Alán Varenio, llamado Montalbán, en sus discursos, trata de María SS. «Corredentora» (supone el título ya en uso), en cuanto «ha cooperado con el Hijo, y por tanto ha encontrado la misma suerte que Él», y eso «para reconciliar a todos los hombres» [76]. En otra parte —como hace notar el P. Ca-

(76) "Electa quidem fuit [Maria] ut sol, ut unigenitus Dei atque suus eiusdem Matris Filius, qui Mediador Dei atque hominum fuit, et destructo pariete medio fecit utraque unum, utrumque populum unum, ut esset, quemadmodum ipse dicit,

rol, o. c., p. 175— expresa todavía más claramente tres cosas sobre todo: 1) la cooperación de la Virgen a nuestra salvación es de orden superior a la de los demás elegidos de Cristo [77]; 2) la compasión de la Virgen junto a la Cruz ha movido de tal manera la voluntad divina, que ha cambiado la justicia en misericordia para con el género humano; 3) la Virgen SS. puso de su parte todo lo que correspondía a la nueva Ester, que «*mereció* la abolición del decreto».

BERNARDINO DE BUSTIS († 1513-1515) ofrece varios elementos que parecen favorables a una cooperación directa a la Redención. Dice, en efecto, que «María es compañera y partícipe en el reino de Cristo porque fué también *partícipe de su pasión por el género humano*» [78]. Expresa su gratitud a la Virgen porque «con su *mérito* singular ha socorrido al mundo perdido» [79]. Habla además del singular dolor de su compasión en orden a la Redención [80].

---

unum ovile et unus pastor... Sanctissima igitur Virgo Maria *cooperata Filio, similem nacta agendi sortem*, sua id efficiente caritate, fecit utraque unum, medio inimicitiarum dissaepto pariete, quadam haud dubie, etsi remotiore unigeniti Filii sui imitatione medium paricten maceriae solvens, inimicitias in carne unigenti Filii sui, lege mandatorum decretis evacuans. Ut duos condat in semetipsa in uno novo homine faciens pacem, ut reconciliaret omnes in uno corpore Deo per crucem Filii sui, interficiens inimicitias in Domino Iesu, et quadam ratione in semetipsa altera *corredemptrice* (ut volunt) evangelizans in uno verbo unigenito Filio suo pacem iis qui prope." (*Homilias in Canticum Canticorum, in aliquot Psalmos davidicos, in supersanctam Dei Genitricem Mariam...*, ed. Paris, 1514; fol. 207 r.)

(77) "Oculi tui igitur, o pientissima Regina coelorum, o veneranda Domina Angelorum et *reparatrix totius humani generis*, sicut piscinae in Esebon, sicut piscinae salubérrimis scaturientes undis, sed in Esebon quod circumcincta salubri et divina cum Filio fueris tristitia, illi quoquomodo *congens* et compassa. Paulus apostolica auctoritate electos cooperatores Christi eos protulit. At tu longe altior et eminentior cooperatrix, o Virgo, et haud dubie cogitationem moeroris habens, siquidem tuam ipsius animam pertransivit gladius, vel ipso venerandi Simeonis testimonio, talibus lacrimis oculos suffusa nitentes et dulces per illos incomparabilis virtutis amorisque stillans lacrimas."

Y poco después añade:

"Talibus lacrimis omnipotentem ciere poteras et ultroquin immovibilem *movere*, illam iustitiam in misericordiam, si dicere dignum, convertere, potiores partes misericordiae facere atque ut misericordia superexcellat iudicium, sed volente et decernente Deo, totos conatus tuos intendere. Altera Hester [*sic*] quae lacrimis veniam populo impetruvit, Regis mitiora verba *promerita et decreti abolitionem*: quo cruci suffixo, tale nocens chirographum Dominus et Deus tuus, Rex etiam noster, delevit. Illi sunt tui fontes misericordiae, pietatis et illustris nimirum clementiae, fontes salutis et benedictionis et omnis incolumitatis nostrae." (*Ibid.*, fol. 199 r., 199 v.)

(78) "María est socia et particeps in Regno Christi, nam fuit etiam *particeps passionis pro genere humano*." (*Mariale*, ed. 3; Strasburg, 1546; parte XI, serm. 1, parte 6.)

(79) "O beata Maria, quis tibi valeat iure gratiarum et laudem praeconia impendere quae tuo singulari *merito* mundo succurristi perdito." (*Ibid.*, part. X, serm. 1, pars. 1.)

(80) "Secundo, *ratione compassionis*. Talis nempe beatus aperte intelligit quod tota rationalis natura non sustinuit nec sustinere potuit tantum dolorem et poenam *pro sua redemptione* quam tota sola sustinuit Dei Mater, consideratа dilectione eius erga Filium suum." (*Ibid.*, part. XII, serm. 2, pars. 1, excell. 21.)

Tomás Illirico, O. F. M. Conv. († 1528-1529), dice que «la B. Virgen *fué* ayuda o auxiliadora de nuestra Redención y *es* auxiliadora de nuestra justificación...» Fué auxiliadora de nuestra Redención según los cuatro géneros de causas (eficiente, material, formal y final) [81].

Clitoveus († 1543) enseña que la Virgen SS., después de Cristo, puede llamarse en cierto modo *Redentora* del género humano, porque «con su compasión» voluntariamente abrazada, «ha cooperado a nuestra Redención». Ha sufrido no por Sí —porque no tenía pecado—, sino por nuestra salvación [82].

Alfonso Salmerón, S. I. († 1585) enseña claramente que Cristo, Redentor principal, aunque no tuvo necesidad, quiso comunicar a María la virtud redentora, para que el mundo fuese salvado por los dos (Cristo y María), ya que había sido arruinado por otros dos (Adán y Eva) [83]. No podría enseñarse de un modo más claro la Corredención en sentido estricto.

Ambrosio P. Catarino, O. P., Arzobispo de Conza († 1553), enseña también él, inequívocamente, la Corredención en sentido estricto. Dice explícitamente: 1) que Cristo y María, aunque inocentísimos, con sus *penas* (la Pasión y la compasión) nos han *merecido* la Redención; 2) que María fué *primero* redimida por Cristo y *después*, juntamente con Cristo redimió a todos los hom-

---

(81) "Beata igitur Virgo *fuit* adiutrix sive auxiliatrix nostrae Redemptionis, et *est* auxiliatrix nostrae iustificationis... Fuit auxiliatrix nostrae Redemptionis quantum ad quatuor genera causarum efficientis, materialis, formalis et finalis.) (*Serm. 27 de nomine Mariae*, ed. Toulouse, fol. 36.)

(82) "Post Filium, ipsa beata mater dici iure potes in suo gradu redemptrix atque reparatrix humani generis." (*De dolore B. M. Virginis in passione Filii sui*, XI ss.; Paris, 1517; pp. 70 ss.) Cfr. Gallus T., S. I., *Doctrina corredemptionis apud Iodocum Clichtoveum* († 1543), en "Marianum", 14 [1952], pp. 293-304. Considérese bien este texto: "Quemadmodum per virum et mulierem inducta est primum mors in mundum et facta transgressio in Deum propter quam tota damnata est posteritas, ita per duos, Christum inquam et sanctam eius matrem, virum et mulierem, aboleretur per condignam satisfactionem illa obligatio mortis." (*De puritate conceptionis beatae Mariae Virginis*, pp. 68 a-69 a; Paris, 1513.)

(83) "Ad haec mater cruci adstitit ut humani generis reparatio ruinae mundi congrueret. Ut enim ruina ex eo est secuta quod mulier ad lignum scientiae boni et mali accedens, comedit ac proinde mortua est et viro tradidit in mortem ad edendum, ita hic e contrario (siquidem contraria contrariis curantur) vir primo de ligno amaro crucis gustavit ac feminae gustandum praebuit. Et ut ibi a duobus, sed praecipue a viro, casus mundi profectus est, ita salus ac *Redemptio a duobus*, sed praesertim a Christo, proficiscitur. Nam quidquid habet virtutis Maria a Christo accepit, non tantum propter decentem quandam congruentiam, sed etiam propter excellentem Christi *in redimendo* virtutem, quam *Matri suae* (cuius opera minime indigebat) *tamquam Corredemptrici communicare voluit*, non solum sine dedecore suo, sed cum magna gloria ipsius Christi." (*Commentaria in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, Tract. 41, vol. 10; Coloniae Agrippinae, 1604; p. 339.) Cfr. Andreas M., *La compasión de la Virgen al pie de la Cruz, deducida de su triple gracia, según Salmerón*, en "Est. Mar.", 5 [1946], pp. 359-388.)

bres; 3) que esta doctrina es «constantísima sentencia de todos los antiguos» [84]. Las aserciones de Catarino son de tal evidencia que han cerrado al P. Lennerz toda posibilidad de objeción.

PEDRO DE OÑA, especificando cómo Cristo y María «han reparado al género humano», afirma que la Virgen SS. ha sido concebida sin pecado porque había sido elegida por Dios «para cancelar juntamente con Cristo el pecado mismo» (Cfr. el texto original en CAROL, o. c., p. 193).

FRANCISCO SUÁREZ († 1617) es el primero en afirmar en un curso sistemático de teología la cuestión de la Corredención mariana suscitada quizá por las impugnaciones deformadoras de los protestantes. Después de haber negado dos cosas, a saber, que la Virgen SS. «nos haya redimido» y «nos haya merecido algo *de condigno*», Suárez afirma enérgicamente que Ella «ha cooperado en algún modo a nuestra salvación». ¿De qué modo? Suárez aduce tres modos particulares: 1) mereciendo *de congruo* la Encarnación; 2) rogando, pidiendo y *mereciéndonos de congruo la salvación;* 3) concibiendo a Cristo, autor de nuestra salvación [85]. Atestigua después que, con mucha frecuencia los SS. Pa-

(84) "Haec generatio —así dice— ex utroque est, id est, ex viro et muliere, Christo et Maria, quia *ambo*, licet fuerunt innocentissimi, quamquam Maria per Christum talis fuerit, tamen *super seipsos peccata nostra relicientes meruerunt nobis propter suas poenas salutem*, primo tamen et principaliter Christus, *ut vir*, deinde quasi mulier, Virgo ipsa." Y añade: "Hanc quoque decentiam valde probat ac persuadet illud ad quod ipsa [B. Virgo] electa fuit ad gloriosum redemptionis opus, ut esset adiutorium quodammodo Christo, non quod ipse Christus non sufficeret, sed quoniam et hoc honum et decens fuit, ut haberet adiutorium simile. Nam sicut a muliere initium mortis fuit, ita et a muliere similiter initium vitae esse oportuit. *Haec est enim omnium antiquorum constantissima sententia*, propter convenientiam antidoti." Y más adelante: "... propter quod Paulus ait eminenter de Christo: Talis decebat ut nobis esset Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus. Si ergo haec in Christo decentia requisita adfuit, propter hoc opus redemptionis, ut idoneus invenirntur ad illud..., consequenter et simili quodam modo idipsum in socia operis ipsa B. Virgo requirebatur, ut coniugatio non claudicaret, sed inveniretur illa similiter mediatrix idonea; et viro auxiliatrix aliquo modo propter congruentiam antidoti; non quod ipso vir Christus auxilio indigeret, sed quod ad decentiam et antidotum, convenientia attinebat habere auxilium, immo ipsum auxilium sibi providere et invenire mulierem in qua confideret, ut digna esset socia et cooperatrix; quod non solum non derogat ipsi Christi excellentiae, sed arrogat multo magis (ut saepe dictum est) quia ex eius meritis hoc totum factum est ut ipsa talis esset et ut posset hoc facere." (*De Immaculata Conceptione Virginis Mariae opusculum*, disput. IIb. 3, persuasio 14, ed. ALVA Y ASTORGA, Bibliotheca virginalis..., vol. 2; Madrid, 1648; p. 566; 47-48.)

(85) "Dico secundo, quamvis Beata Virgo nec nos redemerit nec aliquid *de condigno nobis* meruerit, tamen impetrando, *merendo de congruo*, et ad Incarnationem Christi suo modo cooperando, ad nostram salutem aliquo modo cooperata est." [Hoc est clarum, scilicet] quod Beata Virgo tribus modis ad salutem nostram cooperata fuerit. Primo, merendo de congruo Incarnationem. Secundo, orando et petendo, et quandiu fuit in via *de congruo nobis merendo salutem*. Tertio, concipiendo Christum, nostrae salutis auctorem." (*De mysteriis vitae Christi*, sect. 1, n. 4. Op. vol. 19; ed. París, 1860; p. 331.)

dres afirman que la Virgen SS. ha sido causa de nuestra salvación de estas maneras [86]. El mérito de nuestra salvación, aun sólo *de congruo*, es indudablemente algo ordenado *directamente* a nuestra Redención. Esta interpretación obvia de las aserciones de Suárez puede ser confirmada por otras aserciones suyas. Él, en efecto, presenta la corredención como título de la realeza de María, de la misma manera que la Redención es título de la realeza de Cristo. El paralelismo es perfecto [87]: a la Redención directa de Cristo corresponde la Corredención directa de María. Otra confirmación la encontramos en la Inmaculada Concepción: «no pudo, en efecto, estar sujeta a la culpa original, Aquella por cuyo medio debía ser expulsado el pecado mismo». Es ésta —dice Suárez— «doctrina de los Padres» [88]. Parece, pues, suficientemente clara la mente de Suárez sobre la corredención en sentido estricto [89]. Suárez, finalmente, abrió —puede decirse— el camino al axioma: «María mereció *de congruo* lo que Cristo mereció *de condigno*».

San Roberto Belarmino († 1621) afirma que la Virgen SS. «sola», además de cooperar al misterio de la Encarnación, ha cooperado, también Ella sola, al misterio de la Pasión, estando al pie de la Cruz, y ofreciendo al Hijo por la salvación del mundo» [90].

---

(86) "Et iisdem modis saepissime Sancti Patres B. Virginis attribuunt, quod nostrae fuerit salutis causa." (23, 1, 4.)

(87) "VII Synodus (act. 4), citans Gregorium, eam specialiter *omnium christianorum Dominam*, indicans alium titulum huius dominii, scilicet, quia ad nostram redemptionem cooperata est. Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, specialis titulo Dominus est ac Rex noster, ita et B. Virgo, propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrit, et substantiam suam ministrando, et *illam pro nobis voluntarie offerendo*, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando." (Disp. 22, sect. 21, n. 4.) Por esto se la llama Madre de todos los hombres, como dice Ruperto de Deutz (l. 13, *in Jn.*).

(88) "Quia confirmari hoc non immerito potest ex patribus asserentibus, per B. Virginem destructum esse originale peccatum et daemonis imperium. Neque enim originali culpae subdi oportuit illam, per quam peccatum ipsum expellendum erat." (Disp. 3, sect. 5, n. 22.)

(89) El P. Lennerz ha objetado que la sentencia de Suárez no difiere de la S. Pedro Canisio, el cual —dice él— no propugnó en modo alguno la Corredención en sentido estricto. Pero Suárez (observa justamente el P. Carol, ob. cit., pp. 195-196) pone una distinción entre el mérito de la Virgen en orden a la Encarnación y el mérito (*de congruo*) de la Virgen, en orden a la salvación: distinción que no se encuentra en Canisio.

(90) "*Quando praeparabat coelos aderam* (Prov. 8, 27): "[Maria] etiamsi non adfuerit in creatione coelorum corporalium, tamen adfuit in creatione coelorum spiritualium qui sunt Apostoli; et licet non adfuerit in fundatione terrae corporalis, tamen adfuit in fundatione terrae spiritualis, quae est Ecclesia. Ipsa enim *sola* cooperata est in mysterio Incarnationis; ipsa *sola* cooperata est in mysterio Passionis, adstans ante crucem, et offerens Filium pro salute mundi." (*Sermo de Nativit B. Virginis*, Cod. Vat. Lat. Otob. 2424, fol. 193.) Cfr. *Gregorianum*, 25 [1944], 32.

El s. XVII puede llamarse en la historia de la Iglesia el *siglo mariano* por antonomasia (si se exceptúa nuestro siglo), especialmente por su copiosa producción mariológica.

En este siglo, la enseñanza *explícita* de la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la llamada Redención objetiva puede llamarse *moralmente unánime*. El s. XVII puede realmente llamarse «el siglo de la corredención mariana».

El P. Carol, en su obra monumental, aduce y discute los testimonios de ciento veinticuatro escritores pertenecientes a varias Órdenes religiosas (o. c., pp. 198-321). Se podrían añadir otros. La reacción a las negaciones de los protestantes y a los *Monita salutaria* de Windenfeld, en los que se negaba la legitimidad del título de Corredentora, ocasionó una verdadera floración de escritos en los que se toca y se discute el problema en cuestión.

Examinados críticamente los diversos textos, el P. Carol ha deducido de ellos que la mayoría *(plerique)* son favorables a la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva. Entre ellos figuran los nombres de S. Lorenzo de Brindis [91], S. Juan Eudes, Salazar, Olier, etc. [92]. Se puede dudar de algunos porque la nomenclatura hoy adoptada (Redención *objetiva* o *subjetiva*, cooperación *mediata* e *inmediata*) no era corriente como en nuestros días. Con bastante frecuencia los escritos del XVII usan el término *corredentora;* y no raras veces expresan *explícitamente* (a veces sólo implícitamente) con él la cooperación *inmediata* de María SS. a la Redención objetiva. Dicen, en efecto, que la Virgen, como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la regeneración sobrenatural de la humanidad caída, *mereció de congruo* nuestra reconciliación con Dios (algunos llegan a decir que la mereció *de condigno); satisfizo* a la majestad divina ofrecido por nuestros pecados; y *ofreció* por Sí misma, más aún, *inmoló* al Eterno Padre a su mismo Hijo, para la Redención de los hombres. Dicen, además, no pocos, que Dios Padre, juntamente con la satisfacción de la Pasión del Hijo, aceptó también la compasión meritoria de su Santísima Madre por la Redención del mundo, y así se aplacó para con el género humano. No faltan teólogos (como Vulpes, De Rhodes, Reichenberg, Frangipani, Dassier, De Convelt) que, sirviéndose de la misma terminología hoy en boga, hablan de la cooperación *inmediata* de María SS. al sacrificio de la Cruz. Después de todo esto, concluye lógicamente el P. Carol: «Se aleja mucho, pues, del verdadero camino el P. Lennerz cuando afirma perentoriamente: "[en la Tradición] *no* hay *ningún* testimonio *cierto* [de esta doctrina]... Y por

(91) Sobre el pensamiento de S. Lorenzo de Brindis véase el argumento —para nosotros decisivo— en nuestra obra *La Mariología di S. Lorenzo da Brindisi* (Padua, 1951), pp. 100-102.

(92) Se puede añadir el espléndido testimonio de Reichenberg, sobre el cual puede consultarse GALLUS T., S. I., *Maximilianus Reichenberg, S. I.* († 1673), *defensor Corredemptricis*, en "Divus Thomas" (Plac.) 54 [1951], pp. 189-196.

tanto, *en modo alguno* se puede decir que esa doctrina es tradicional en la Iglesia...» (Cfr. «Gregorianum», 29 [1948], 133-134). Juzguen los lectores lo que debe pensarse de la aserción del ilustre autor» (o. c., pp. 319-320).

Sin embargo, para ser objetivos, hay que reconocer lealmente que en el siglo XVII no faltaron escritores que mostraron ignorar esa doctrina; alguno llegó hasta a negarla (p. ej., Adrián Baillet). Pequeñas sombras que dan mayor relieve a la figura central del cuadro: la Corredentora del género humano.

En el s. XVIII, a diferencia del s. XVII, los escritores marianos son pocos y de poco valor. Lo que se dice de la Mariología de este siglo en general, se dice también de nuestra cuestión en particular. No obstante, se puede afirmar que la doctrina de la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva, es bastante común en la Iglesia, aún en este siglo.

El P. Carol (o. c., 321-381) examina los testimonios de cincuenta y tres escritores y deduce de ellos que la mayoría *(plerique)*, «de modo no oscuro», enseñan la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la Redención objetiva, aunque sin usar los vocablos *objetiva* o *inmediata*, sino con términos equivalentes. Cuenta entre éstos a Montalbán, Del Moral, Lossada, González, Martínez y Barrio, Peralta, Gallicet, Federici, Nasi, De Almeyda, Siuri y Dusquesne [93]. Y concluye: «Considerados, aun superficialmente, sus testimonios, los lectores están en condiciones de juzgar la consistencia de las siguientes aserciones del P. Lennerz: "La Tradición viviente acerca de la cooperación de la Virgen a la Redención objetiva, parece que en el s. XVIII no existía aún" (Cfr. «Gregorianum», 29 [1948], 119). Por el contrario, en todo este período se encuentran solamente siete u ocho escritores que exponen la cooperación de María SS. a la Redención *en sentido restrictivo*. Por ejemplo, Pallu, Sonastre, Krick, Sebaldo de S. Cristóbal, Ballet y Dornn; pero éstos no pueden contarse entre los grandes teólogos. Hay que tener presente que los textos restrictivos (como lo hemos hecho notar ya cien veces) no son siempre y necesariamente exclusivos, porque según las sanas leyes de la lógica, quien afirma *lo menos* no por ello niega lo *más*» (o. c., pp. 381-382).

4. La Edad Contemporánea (ss. XIX-XX).

La Mariología del s. XIX, especialmente después de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (1854), supera notablemente a la del s. XVIII.

(93) A éstos hay que añadir, a nuestro modesto parecer, y también a juicio de muchos otros, S. Luis María Grignion de Montfort y S. Alfonso María de Ligorio, sobre cuyo pensamiento hemos escrito recientemente una monografía en *Marie* (1951), pp. 73-81. Según el P. Carol, ambos santos habrían enseñado la cooperación inmediata sólo *probablemente*. Es poco.

De la Corredención se trata no sólo en obras de ascética y de oratoria, sino también en obras de índole teológica (en especial sobre la Inmaculada Concepción) y en algunos tratados de Teología, y sobre todo de Mariología, y en algunas monografías sobre el asunto (por ej., JEANJACQUOT, *Simples réflexions sur la coopération de las trés sainte Vierge a l'oeuvre de la rédemption et sa qualité de Mére des chrétiens*, París 1868; FABER, *The foot of the Cross or the Sorrows of Mary*, Londres 1857, traducida al español, Madrid, del Amo, 1934; KORBER, *María in System der Heilsokonomie, auf thomistischer Basis dargestellt*, Regensburg 1838).

El P. Carol aduce y discute los textos de ciento treinta escritores católicos. Y llega a las siguientes cinco conclusiones, que expondremos sintéticamente con palabras nuestras.

1. La gran mayoría («longe maior pars») de estos ciento treinta escritores proclama a la Virgen SS., sin ningún disentimiento, *Corredentora del género humano*, exceptuado KOLB, S. I. [94].

2. Mientras todos admiten sin ambages *el hecho* de la cooperación de María SS. a la Redención, no todos convienen en *la naturaleza* y la extensión de esa cooperación. No pocos se expresan de manera que no permite deducir argumento eficaz en pro de la cooperación *inmediata* a la Redención objetiva.

3. Otros, en cambio, además de la cooperación *remota*, usan expresiones que no se sabe claramente si significan una cooperación próxima a la Redención objetiva, o más bien un *derecho* a la distribución de todas las gracias [95].

4. Muchos de esos escritores, como aparece también por una rápida ojeada a sus testimonios, enseñan la cooperación *inmediata* de la Virgen a la Redención objetiva, de varios modos, a saber: 1) en cuanto nos ha merecido *de congruo* todo lo que Cristo nos ha merecido *de condigno*; 2) en cuanto que su inefable compasión, unida a la Pasión de su Hijo amadísimo, estaba revestida de un carácter satisfactorio; 3) en cuanto que al pie de la Cruz, *ofreció* la Víctima divina, más aún, a Sí misma, al Eterno Padre como holocausto por la Redención de todos; 4) en cuanto que ha cooperado con el Redentor a la adquisición misma de las gracias que Ella dispensa; 5) en cuanto que su místico

(94) Este previene a los predicadores contra el título de *Corredentora*. (Cfr. el artículo *Beitrage zu Maipredigten*, en "Theol-prakt. Quartalschift", 39 [1876], pp. 34-35, 38-39.

(95) Nos parece, sin embargo, que el *derecho* a cooperar a la distribución de todas las gracias no es sí puede ser otra cosa que la *cooperación a la adquisición de las mismas*. Dichas expresiones nos parece que se toman en el sentido —por lo menos implícito— de una cooperación *inmediata* a la Redención objetiva.

sacrificio, juntamente con la oblación del Redentor, ha sido aceptada por el Eterno Padre para la liberación del género humano de la esclavitud del pecado, etc., etc. [95].

5. Respecto a la *terminología*, sólo Margott usa los vocablos de Redención *objetiva* y *subjetiva*. Algunos hablan explícitamente de *adquisición* y *aplicación* de la gracia, y no pocos se expresan en términos equivalentes. Se encuentran también algunos que designan con el término de *inmediata*, rechazándola, la cooperación de María SS. a la Redención; pero sólo en el sentido de que la Virgen SS., *por Sí sola*, sin Cristo Redentor (del cual recibe su cooperación toda su fuerza y consistencia), haya realizado *directamente* la Redención (así Paquet, Quigley, Billot, y con ellos también los mismos defensores de la cooperación inmediata de María SS. a la Redención objetiva). Otros, finalmente (por ej., De Concilio, Ambrosi, Da Castelplanio), admiten la cooperación inmediata en el sentido de que la Virgen SS., no sólo ha cooperado a las cosas que *preceden* al sacrificio de la Cruz, sino a la *acción misma redentora de Cristo* (especialmente a la oblación de su Pasión meritoria y satisfactoria), en virtud de la cual el género humano ha sido liberado de la tiranía del demonio y reintegrado a la amistad divina.

Art. 4.—LA VOZ DE LA RAZÓN

También respecto a la Corredención —como respecto a los demás misterios— nos muestra claramente la razón dos cosas: la posibilidad y la múltiple conveniencia.

1. Posibilidad de la Corredención.

La razón, sostenida por la fe, nos demuestra ante todo que la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la obra de nuestra Redención no es imposible, o sea, no contiene en sí contradicción alguna. Y esto —no se puede negar— es un excelente servicio, porque no han faltado ni faltan aún hoy algunos para

(95) Estos varios modos no son, en definitiva, más que varios aspectos de la misma realidad, o sea de la *cooperación inmediata* de María SS. a la llamada Redención objetiva al *sacrificio* Redentor, con el que se *satisface* a la pena de vida por el pecado, se *merece* la amistad divina, satisfacción y mérito que constituyen el *precio* de nuestra Redención. Se puede, pues, expresar la cooperación *inmediata* de María SS. a la Redención objetiva, expresando bien todos sus aspectos, bien solamente *alguno*.

quienes la cooperación inmediata de María a la Redención sería una cosa sencillamente contradictoria. Razonan así: la Virgen fué Ella misma redimida; más aún, la primera redimida. No pudo, pues, ser —a menos que se quiera afirmar una contradicción— Corredentora. En otras palabras: los dos términos, *redimida* y *Corredentora*, son contradictorios. Si fué redimida, no pudo ser Corredentora: si fué Corredentora, no pudo ser redimida. No pudo ser, en efecto, a un tiempo pasiva (redimida) y activa (Corredentora). Y demuestran así su afirmación: el hecho de ser redimida supone que la Redención *se ha realizado ya*, puesto que se ha aplicado a María, mientras que el hecho de ser Corredentora, supone que la Redención *no se ha obrado aún*, puesto que se supone que María coopera a ella. Ahora bien, entre haberse realizado y no haberse realizado hay abierta contradicción. Por tanto, la Virgen SS. no pudo ser simultáneamente redimida y Corredentora "[97].

Este razonamiento —digámoslo pronto— tiene más de aparente que de sólido. En efecto: es cosa muy común en Filosofía y en Teología distinguir en un mismo instante de tiempo dos momentos o signos lógicos (de naturaleza). Esto supuesto, en un primer momento o signo de naturaleza la Virgen SS. puede considerarse perfectamente como redimida; y en un segundo momento o signo, puede considerarse como Corredentora. Y así desaparece la contradicción.

En otros términos: se puede, más aún, se debe distinguir una doble prioridad, a saber: una prioridad *lógica*, o sea, de naturaleza y una prioridad *cronológica*, o sea, de tiempo. Un ejemplo teológico. En el misterio de la Encarnación, en un mismo instante de tiempo, el alma de Cristo informó el cuerpo y fué asumida, juntamente con el cuerpo, por el Verbo. Pero es inconcebible que un cuerpo pueda ser asumido sin haber sido informado previamente por el alma. Primero, pues (con prioridad lógica o de naturaleza), el cuerpo de Cristo fué informado por el alma, y después (posterioridad lógica o de naturaleza) fué asumido por el Verbo.

Esto supuesto, se puede responder: ciertamente, la Virgen SS. fué redimida antes aún de ser Corredentora (más aún, la anticipada aplicación de la Redención fué una positiva disposición y preparación para que pudiese cooperar a la Redención de los demás). Pero esa *prioridad* es solamente *lógica*, o de naturaleza, y no *cronológica*. Pudo, pues, la Virgen SS. ser antes (con prioridad lógica) redimida que Corredentora, y ser en un mismo instante de tiempo redimida y Corredentora. No es necesario recurrir a una prioridad *cronológica*: basta admitir, para evitar la pretendida contradicción, una prioridad lógica o de naturaleza.

---

(97) Cfr. Bover I, *Redempta et Corredemptrix*, en "Marianum", 2 (1940), pp. 39-58. Se exponen varias soluciones a la pretendida dificultad.

Ante esta solución no queda a los adversarios más salida que ésta: o negar la legitimidad de la distinción entre prioridad de tiempo y prioridad de naturaleza, o negar que pueda aplicarse a nuestro caso particular. Ahora bien, ningún teólogo que se respete se atreverá a negar la clásica distinción, admitida también en Filosofía, sin exponerse a los más graves errores. De hecho, ninguno le ha negado nunca. De la misma manera, ningún teólogo que respete las fuentes de la revelación, podrá negar nunca que esa distinción sea aplicable a la Virgen SS. Ella, en efecto —según los datos revelados—, constituye un orden por Sí que trasciende a todos los demás, ya que el decir de S. Alberto Magno, *non cadit in numerum cum aliis, quia non est una de omnibus, sed una supra omnes (Mariale,* 90). Es una criatura singular y está fuera y por encima de todas las leyes comunes. Desaparece, pues, la pretendida contradicción entre ser simultáneamente redimida y Corredentora; y consiguientemente también la pretendida imposibilidad de la Corredención. Con esto, sin embargo, no se admiten —como podría parecer— dos Redenciones objetivas (una para María y otra para todos los demás), sino una sola, un solo acto redentor, con doble intención y doble efecto: uno referente sólo a María, y otro a todo el género humano, redimido por Cristo a una con María [98].

---

(98) El P. Bover, aun admitiendo que para resolver la dificultad basta recurrir a nuestra distinción entre dos signos de naturaleza, sostiene, sin embargo, que puede resolverse también admitiendo dos instantes de tiempo: en el primero, Cristo habría redimido a su SS. Madre, y en el segundo habría redimido, unido a su Madre, a todos los demás hombres. En efecto, lo que es principal en la Redención no es la muerte física —o sea la separación del alma del cuerpo—, sino la oblación moral hecha por el Redentor, especialmente en la Cruz; es decir, el acto de amor y de obediencia con el que Cristo sufre los tormentos y la muerte. En esta última oblación —la hecha sobre la Cruz— pueden distinguirse varios signos de tiempo: en el primero, Cristo habría ofrecido su muerte inmediata por María; en los otros, en cambio, la habría ofrecido por todos los demás. Se podría, pues, decir que la Virgen SS. en el primer signo de tiempo fué redimida y en los otros fué Corredentora. Quizá se pudiera objetar —observa el P. Bover— que la Redención no se ha consumado más que *con la muerte de Cristo*, la cual se ha cumplido en un solo instante de tiempo. Esta objeción —dice Bover— puede recibir una doble solución. La primera es ésta: aun admitido el supuesto, siempre es verdad que este último y definitivo complemento —el instante de la muerte de Cristo— no es *toda* la Redención, puesto que todas los actos precedentes conservan su propio valor satisfactorio y meritorio. Lo mismo se puede decir de la compasión de María. Si se objeta, pues, que la Virgen SS. no fué redimida más que en el último instante de la muerte de Cristo, y por tanto, antes de él no pudo ser Corredentora, se puede responder de tres maneras: 1) La consumación de la Redención pasiva pudo serle anticipada a María SS. "en previsión" de la muerte de su Hijo. 2) La Virgen SS., en el estadio en que la Redención estaba *in via*, habría podido cooperar a ella *in via*. 3) La dificultad impediría que la Virgen SS. hubiera podido ofrecer una cooperación *condigna*, no una cooperación *congrua*.

La segunda solución consiste en distinguir, con el Angélico, la muerte *in fieri* —esto es, cuando alguno, por cualquier pasión natural o violenta se dirige a la muerte—, y en *facto esse* —cuando se ha realizado ya la separación del alma del cuerpo—. En el primer caso, y solamente en él —según el Angélico—, la Pasión de Cristo es causa

Algún teólogo reciente [99] ha resuelto esa dificultad de un modo más radical, distinguiendo entre persona *privada* y persona *pública*, entre gracia *de Dios* y gracia *de Cristo*. La Virgen SS., en efecto, se puede, más aún, se debe considerar como persona privada y como persona pública. Como persona *privada* la Virgen es redimida por la *gracia de Cristo*, como todos los demás descendientes de Adán, aunque de modo enteramente singular, es decir, con redención preservativa y no liberativa; como persona *pública*, en cambio, o sea, como investida de la cualidad oficial de asociada al Redentor en la obra de nuestra Redención, es redimida por *la gracia de Dios* («gratia Dei»). Por tanto, mientras como persona privada el principio de su mérito es la gracia santificante recibida por los méritos de Cristo («gratia Christi»), como persona pública el principio inmediato de su mérito redentor es la gracia recibida de Dios («gratia Dei»). No es, pues, la gracia dada por los méritos del Redentor, sino la gracia de Dios, la que hace capaz a la Virgen SS. de adquirir el mérito redentor. Consiguientemente, tal cooperación no supone en modo alguno la Redención *ya efectuada*, porque en esta hipótesis, la gracia, o sea, el fruto de la Redención de Cristo, no se supone *ya aplicada* a la Virgen para que pueda cooperar a la Redención de los demás.

También esta solución —como es claro— elimina completamente toda contradicción, aun aparente, y toda consiguiente imposibilidad de la cooperación inmediata de María SS. a la Redención, ya que se apoya en argumentos tomados de la S. Escritura, de la Tradición y del Magisterio ordinario de la Iglesia.

Pero no insistamos en la posibilidad de la Corredención desde el momento en que el mismo P. Lennerz ha reconocido, recientemente, que pueden concebirse tres modos, unidos o separados, según los cuales la Corredención inmediata puede ser posible (Cfr. *De cooperatione in opere redemptionis*, en «Gregorianum», 22 [1941], 322 ss.).

2. Múltiples conveniencias de la Corredención.

La razón, iluminada por la fe, además de demostrar la posibilidad de la cooperación inmediata de la Virgen SS. a la obra de nuestra Redención, demuestra también que fué convenientísima, tanto respecto a Dios como respecto a los hombres.

Fué convenientísima si se considera *desde el punto de vista de Dios*, ya que por medio de ella brillan con nueva, fulgidísima luz, los principales atri-

---

de nuestra salvación a modo de mérito, y no en el segundo —o sea, *in facto esse*—. Se pueden distinguir legítimamente varios instantes de tiempo.

(99) Cfr. Lebon J., *La doctrine de la Médiation Mariale* (Louvain, 1939).

butos divinos, a saber: la sabiduría, la justicia, el poder y la bondad. Ante todo, la *sabiduría* divina, que para redimir al hombre se sirvió del mismo medio (la mujer) de que se había servido el demonio para arruinarlo. Brilla la *justicia* divina, porque era conveniente que la soberbia y el placer de Adán y de Eva fuesen reparados con las humillaciones y los dolores del nuevo Adán, Cristo, y de la nueva Eva, María. Brilla el *poder* divino porque el Omnipotente se ha servido de un instrumento tan débil e inepto como es la mujer para realizar una obra tan sublime como es la Redención del género humano. Brilla, finalmente, la *bondad* divina, porque la mujer que había sido causa de todos los males, se ha convertido así en causa de todos los bienes, y ha sido levantada por la bondad divina a su primitiva dignidad.

Convenientísima desde el punto de vista de Dios, la Corredención no es menos conveniente *desde el punto de vista del hombre*. Era sumamente conveniente, en efecto, que también una *pura criatura* —como lo es la Virgen SS.— aportase con el Hombre-Dios Redentor y dependientemente de Él, la parte de satisfacción de que era capaz. Además: como un miembro de la humanidad había cooperado con Adán a nuestra ruina, así era conveniente que otro miembro de la humanidad hubiese cooperado a nuestra Redención.

A la luz de esta consideración, el misterio de la Corredención mariana se ilumina con divinas luces que esclarecen la mente y calientan el corazón.

Art. 5.—LAS OBJECIONES DE LOS ADVERSARIOS

La acción corredentora de la Virgen SS., según la hemos expuesto, ha tenido y tiene todavía algunos adversarios. Sus objeciones se dirigen contra dos objetivos: 1) el término de «Corredentora», y 2) la doctrina significada por ese término.

Las objeciones contra ambos puntos tienen —como vamos a ver— un fundamento tan débil que se convierte en confirmación evidente, tanto del título como de la doctrina.

1. Objeciones contra el título de «Corredentora».

Sobre el título de Corredentora se ha publicado recientemente un estudio histórico completo: René Laurentin, *Le titre de Corédemptrice, Étude historique*, en «Marianum», 13 [1951], 397-452. En él, el autor, remontándose a las fuentes, ha examinado diligentemente los orígenes, el desarrollo y el estado

actual de la cuestión acerca de ese término. Se encuentra por primera vez —en cuanto ahora sabemos— en Alán de Varenes, en 1515 [100], que declara, sin embargo, que ese título le había sido dado ya por otros («ut volunt»). Se encuentra, de hecho, en dos manuscritos de Salzburg del s. XV, en un himno latino donde se dice: «Compadeciendo al Redentor... Tú te has hecho *Corredentora*» (Cfr. ANÓNIMO, *Planctus oratorius... ad B. Virginem Filium de cruce depositum quasi sinu tenentem*, en «Marianum», l. c., p. 429). Este título de *Corredentora* se deriva de otro título bastante más antiguo, el de *Redentora*. Se encuentra, en efecto, unas noventa y cuatro veces a partir del s. X hasta 1750 (véanse los textos en «Marianum», 13 [1951], 439-449). Se puede añadir que once veces, en autores tanto griegos como latinos, se encuentra el verbo «redimir» (María), y diecisiete veces se encuentran expresiones que indican la parte que ha tenido María SS. en la Redención del género humano (véanse los textos en «Marianum», l. c., pp. 449-450). Por ejemplo, se dice que el mundo ha sido «redimido por María» o «con María»; que María «ha redimido a los hombres», etc. Al usar estas expresiones los autores —como observa Laurentin— no pretendían en manera alguna atentar contra la unidad y la trascendencia de la Redención de Cristo, porque *Redentor* tenía un sentido del todo distinto de *Corredentora*. Redimir, en efecto, es pagar el precio del rescate, y este precio lo ha pagado solamente Cristo en el Calvario, dando su sangre y su vida por la Redención del mundo. Aquella sangre, sin embargo, precio de nuestra Redención, le fué dada a Cristo por María SS. en el día de la Encarnación: y en este sentido preciso, María SS. ha llevado el precio de nuestra Redención, lo ha pagado, puesto que «ha concebido la Redención de todos» (S. Ambrosio), y por tanto, a Ella debemos estarle agradecidos, etc.

Puesto que el título de *Redentora* tiene ese significado de *Madre del Redentor* y de distribuidora de los frutos de la Redención, no creó ni pudo crear ninguna dificultad, y por tanto, nadie pensó en rechazarla. Pero cuando en el s. XII, con S. Bernardo [101] (como ha hecho notar Laurentin, l. c., p. 405), se obró el paso de la *causa causae* (María, causa del Redentor) a la *causa causati* (María, causa de la Redención), o si se quiere, cuando de la llamada cooperación mediata y remota se pasó a la cooperación inmediata y próxima, el término *Redentora* no era ya apto para traducir sin equívocos ese significado. Por eso el himno de Salzburg, aunque no encuentra dificultad alguna en emplear el término *mea Redemptrix* (Redención individual, subjetiva, aplicación de los frutos de la Redención), emplea el término de *Corredentora* cuando habla de

(100) "Sanctissima igitur Virgo... quadam ratione in semetipsa altera *con-redemptrice*... [ut volunt]..." (Cfr. *Marianum*, l. c., p. 429.)

(101) El Melifluo, en efecto, dice que la Virgen "con-padeció" (PL. 183, 438 A), fué "con-crucificada" (PL. 189, 1731 B) y "con-muerta" (PL. 189, 1693 B), con Cristo paciente, crucificado y muerto.

la Redención objetiva, de la Redención en el plano de la compasión (cut, *compassa redemptori... corredeptrix* fieres»). El paso, pues, del título de Redentora al de Corredentora, sucedió cuando se comenzó a tratar de la cooperación inmediata de María SS. a la llamada Redención objetiva. En esa cooperación inmediata la Virgen SS., evidentemente, no podía llamarse Redentora, sino sólo Corredentora.

Este título de Corredentora es rarísimo hasta el s. XVII, y más precisamente, hasta 1634. Durante este período el título de Redentora prevalece sobre el de Corredentora en la proporción de diez (escritores) contra tres. En el s. XVII continúa todavía prevaleciendo en la proporción de cincuenta y uno contra veintisiete. En el s. XVIII, especialmente a continuación de la controversia suscitada por los *Monita salutaria* (en los que el título de Corredentora se rechazaba), prevalece sobre el de Redentora en la proporción de veinticuatro contra dieciséis. En el s. XIX, finalmente, el título de Redentora termina por desaparecer (salvo rarísimas excepciones, v. gr., Petitalot y Girnud), para dejar su puesto al de Corredentora. Sin embargo, este título fué prohibido todavía en 1882 al clero de su diócesis por el Ven. Francisco José Rudigier, Obispo de Linz (de 1853 al 1854) (Cfr. Deuwé, en «Maria», t. I, p. 427, donde trata extensamente del título de *Corredentora*). Poco después el mismo Scheeben, aun reconociendo que ese título era capaz de una significación enteramente ortodoxa, se mostró un poco vacilante en aceptarlo (Ibid.).

En 1904, con ocasión del L aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, el debate sobre el término Corredentora alcanza su fase más aguda y se hace el centro de la controversia sobre la cooperación de María SS. a la Redención del género humano. El primer libro con este título es el del P. Lépicier, O. S. M. (después Cardenal): *L'Immaculée Mére de Dieu Corédemptrice du genere humain*, Turnhout, 1906, amplio desarrollo de una relación tenida por él al Congreso Internacional Mariano de Roma, de 1904. Para Lépicier el título de Corredentora es el más glorioso que se pueda dar a María SS. Al contrario, para otros (Bartmann, Van Noort, Diekamp, Hoffmann, Merkelbach) ese título era una novedad insostenible, porque ponía a la Virgen en pie de igualdad con Cristo.

En nuestros días es digna de atención la actitud, tanto de los SS. Pontífices como de los teólogos, ante el título de Corredentora. Desde 1908 ese título comienza a figurar en «Acta Apostolicae Sedis», órgano oficial de la S. Sede. Bajo el pontificado de S. Pío X el título de Corredentora se encuentra en tres documentos: uno, de la Sagrada Congregación de Ritos y dos del Santo Oficio. El primero entre los Papas en usar el término Corredentora es Pío XI (Cfr. «L'Osservatore Romano», 1 dic. 1933, p. 1, col. 1; 25 marzo 1934, p. 1; 29-30 abril 1935, p. 1, col. 1-2, en el mensaje radiofónico con motivo de la clausura del Año Santo de la Redención, en Lourdes). Siendo esto así, sería temerario

poner en duda la legitimidad del tal título. De hecho, algunos teólogos que antes no lo veían con buenos ojos han terminado admitiendo su legitimidad, aunque con cierto dejo de reserva. En 1937 A. I. Kayser publicaba un artículo con algunas precisiones críticas sobre el uso del término Corredentora en los documentos pontificios (Cfr. «Homiletical and Pastoral Review», 37 [1936-1937], 69-72). Le respondieron enérgicamente WEILER, A. (*The blessed Virgin Coredemptrix*, en «Hom. and P. Review», 37 [1937], 958) y el P. CAROL, I. B. (*The Holy See and the title of Coredemptrix*, ibid 37 [1937], 747). Una opinión análoga a la de Kayser la expresó en 1938 el P. CONGAR, M. I. (*Bulletin de Theologie*, en «Revue des sciences phil. et theol.», 27 [1938], 648). El cree que dicho título dejaría entender «entre la misión de María y la misión de Jesús —el *unus Mediator*— una univocidad de sentido evocada por la identidad de expresión, univocidad que el dogma católico rechaza formalmente». Y sugería sustituir el término de *Corredentora* por el de *Asociada al Redentor*, o *Cooperadora de la Redención*. Dos títulos que —según el P. Congar— «tienen la ventaja de distinguir por sí mismos, y por decirlo así, sistemáticamente, el caso de María y el del Salvador». La partícula *co* (en el término Corredentora) diría no *subordinación*, sino *coordinación*, y por tanto, univocidad, igualdad.— Pero parece fácil observar que en nuestro caso no se trata ya de «un Redentor y una Redentora» (en un plano de igualdad o de coordinación), sino de «un Redentor y una Corredentora» (en un plano de desigualdad, de subordinación). Se vuelve así a la razón misma que dió origen al término Corredentora. No se ve, pues, cómo puede rechazarse ese término.

No han faltado, sin embargo, en nuestros días algunos teólogos que para aceptar y hacer aceptable a todos el término de Corredentora, han intentado empobrecerlo de tal manera que hacen desaparecer su significado. Por ejemplo, el P. Lennerz —adversario acérrimo de la cooperación inmediata a la llamada Redención objetiva— la ha reducido a la «cooperación en el orden apostólico», o sea, en el orden de la llamada Redención subjetiva (la aplicación de las gracias), orden en el cual la Virgen viene a encontrarse equiparada a todos los demás, aunque a Ella le convenga esa cooperación de una manera enteramente especial (Cfr. LENNERZ, S. I., *De B. Virgine*, Roma, 1939, n. 315, p. 245). Me parece reprobable tomar el término Corredentora en sentido *unívoco* para indicar lo mismo la cooperación de la Virgen que la de los fieles. El término Corredentora es *análogo*, no *unívoco*. El término de Corredentora aplicado a otras personas (por ej., a S. José, a todos los demás que han sido llamados *cooperadores* de Dios en la obra de la propia salvación y de la de los otros), sirve solamente para probar que ese término expresa muy bien la asociación *subordinada* de una causa segunda a la causa primera, sin expresar una acción *coordenada*. Pero sería ir más allá de lo justo si además de una asociación subordinada se quisiese extender la expresión a significar que la Virgen SS. es

Corredentora *como todos los demás* (es decir, solamente en el orden de la Redención subjetiva) y no de modo totalmente diverso (es decir, también en el orden de la Redención objetiva). Tanto más que —como observa justamente Laurentin— tergiversando de esa manera el término de Corredentora se viene a desvirtuar el designio primitivo que elaboró ese término para expresar una función enteramente propia de la Virgen SS. y, por tanto, imposible de extender a todos los cristianos (l. c., p. 426).

De todas maneras, es ya mucho que haya sido reconocida la *legitimidad* del título de Corredentora. Respecto a la mayor o menor extensión del significado que se debe dar a ese título, es una cuestión que depende, no ya del título mismo, sino de la demostración de la cooperación inmediata de María Santísima a la llamada Redención objetiva. Podrá negarse, si se quiere, el significado estricto de ese término, pero no su legitimidad.

2. Objeciones contra la doctrina expresada por el título de Corredentora.

1. La principal objeción se toma de los célebres textos escriturísticos en que se habla de la *unicidad del Redentor* (*Act.*, 4, 12; *I Tim.*, 2, 5).

A esta vieja dificultad se suele responder generalmente que la Escritura habla del Mediador *principal* e *independiente*, que es necesariamente, *uno*, a saber, Cristo; sin excluir por ello un Mediador *secundario* y *subordinado*, *dependiente*, como es la Virgen SS., que deriva de Cristo toda la eficacia de su cooperación.

Pero esa respuesta no satisface al Prof. Goossens, que sostiene que la *unicidad* de Mediador se entiende no en sentido amplio, sino en sentido estricto. Y demuestra su aserto observando que S. Pablo (*I Tim.*, 2, 5) habla de *un solo Dios*. Y razona: de la misma manera que la unicidad de Dios no admite dioses secundarios, tampoco la unicidad de «Mediador en la Redención objetiva admite mediadores secundarios que cooperen inmediatamente. Esta conclusión ¿no se deriva necesariamente del estrictísimo paralelismo de los miembros?» (o. c., p. 30).

La objeción es más capciosa que verdadera. En efecto, la *unicidad* de Mediador, afirmada por S. Pablo, se opone simplemente, según el contexto, a la posibilidad de un *segundo* Dios, o de un *segundo* mediador que pueda *sustituirse* al único Dios, al único Mediador (al cual sólo necesariamente debemos recurrir con la oración), y no a la posibilidad de *mediadores secundarios* y dependientes. Y María SS. no es un segundo Mediador al lado de Cristo, igual a Él, sino un Mediador secundario, subordinado al principal y dependiente de Él. Por lo demás, si el Apóstol hubiese tenido la intención de excluir toda me-

diación nueva de la de Cristo, habríamos de excluir no solamente la mediación inmediata, sino también la mediata (admitida por el Prof. Gooseens y por los demás), y de un modo particular debería haber sido excluída la Mediación, la cooperación inmediata de María a la distribución de todas las gracias, admitida por nuestros adversarios.

2. SE OBJETA: en todos los documentos doctrinales de la Iglesia... parece que la Redención se atribuye a sólo Cristo. Se debería suponer que, al proponer la doctrina de la Redención se haya omitido siempre un elemento necesario (por voluntad de Dios). Así, el P. Lennerz, en «Gregorianum», 22 [1941], 320 ss. Los documentos a los que se alude son: el decreto para los Jacobitas (*Denz.* 711) y el Concilio de Trento (*Denz.* 799).

RESPONDEMOS: *a*) Es suficiente en esos documentos la sola mención de Cristo Redentor y de sus miembros, sin que se excluya por eso a la Virgen SS. Corredentora con sus méritos. La razón por la que se nombra solamente a Cristo Redentor nos parece ésta: porque la cooperación de María a la Redención, sus satisfacciones y sus méritos derivan toda su eficacia de la Redención de Cristo, de sus satisfacciones y de sus méritos de infinito valor. Se puede, pues, *per brevioremi*, decir sencillamente que Cristo nos ha redimido, sin excluir por ello la cooperación inmediata de María a la Redención. Es como si se dijese: es el sol que ilumina al mundo. Con ello no pretendo, evidentemente, excluir que también la luna tenga su parte en iluminar al mundo durante la noche, puesto que sin la acción de la luna no habría iluminación de la tierra durante la noche. Sin embargo, como la luz de la luna se deriva de la del sol, se puede decir sencillamente que es el sol el que ilumina al mundo.

El P. Straeter (Cfr. «Gregorianum», 25 [1944], 32), para probar que no hay ninguna incongruencia en el modo de hablar de esos documentos eclesiásticos, aduce el siguiente y gracioso ejemplo: «Una mujer, para celebrar el santo de su esposo, quiere ofrecerle un ramo de flores; sin embargo, para aumentar la alegría del esposo, toma entre sus brazos a su niño y le pone entre las manos que ella sostiene el ramo de flores para que lo presente a su padre. De esta acción se puede decir con igual propiedad: «la esposa ofreció el ramo de flores al esposo», y «la madre, juntamente con el niño, ofrecieron las flores al padre». Paralelamente, como por virtud de Cristo y sostenida por Él, cooperó la Virgen SS. a la Redención del mundo (o sea, al ofrecimiento al Eterno Padre de las satisfacciones y de los méritos redentores), se puede decir, igualmente bien: «Cristo nos ha redimido» y «Cristo, con María, nos ha redimido».

b) Además: se puede afirmar, me parece, que en esos documentos eclesiásticos la cooperación de María, más que excluída, está implícitamente afirmada por el hecho de que María —como todos saben— fué causa libre de la

causa, o sea, fué causa libre del Redentor, no sólo *en cuanto existente* (como todas las madres respecto a sus hijos), sino también *en cuanto operante* (como se deduce del capítulo I de S. Lucas), puesto que conoció quién era y *qué había de hacer* Aquel que iba a nacer de Ella; y por eso su asentimiento —como hemos ya demostrado— se refería directa, inmediatamente, no sólo a la concepción (o sea, a la existencia) de Cristo, sino también a su obra redentora, que venía así a depender por libre disposición divina de su consentimiento materno. Todo esto, pues, se sobrentiende evidentemente, siempre que se habla solamente de Cristo como nuestro Redentor, sin hacer alusión a la Corredentora. Los documentos eclesiásticos no quieren excluir lo que no puede ser excluído y debe ser necesariamente sobrentendido.

c) Finalmente, si es verdad que en los documentos eclesiásticos citados por los adversarios se habla solamente de Cristo Redentor, no es menos cierto que en otros documentos (las Encíclicas, etc., desde Pío IX a Pío XII) se habla explícitamente de Cristo Redentor y de María Corredentora, y se afirma que nuestra Redención ha sido obrada por ambos a *dos*, aunque evidentemente de un modo muy distinto.

3. SE OBJETA: «La S. Escritura, los Padres y los teólogos hablan siempre de la obra de la Redención como de obra solamente de Cristo; no indican que además de la obra de Cristo sea necesaria la obra de alguna persona creada, de manera que faltando ésta no se tenga toda la obra de la Redención tal como Dios la quiso» (LENNERZ, l. c., p. 308).

RESPONDEMOS: De los argumentos que hemos expuesto (Escritura, Padres y teólogos) se deduce por lo menos con suficiente evidencia que la obra de nuestra Redención, como Dios la quiso, requiere necesariamente además de la actuación de Cristo, la cooperación también de una persona creada, María. De lo contrario, habría que negar todo valor objetivo a los testimonios que hemos aducido. Es verdad —como observa el P. Lennerz, l. c., p. 324— que «para probar esa cooperación no son suficientes hermosas consideraciones, sino que hay que exigir serios y rigurosos argumentos teológicos»; opinamos, sin embargo, que tales argumentos no faltan en esta cuestión, y que son por sí mismos más que suficientes para quienes no se mueven por opiniones prejuzgadas.

4. SE OBJETA, finalmente: Cristo, al poner su obra Redentora, fué enteramente independiente de toda persona privada. Ahora bien, no se salva esta plena independencia de Cristo si su obra fuese dependiente de la obra de María (LENNERZ, l. c., p. 323).

RESPONDEMOS: Se puede conciliar perfectamente la independencia de Cristo con la necesaria intervención de María si se admite que a Cristo le fué de-

jada tanta libertad al ejecutar el mandato del Padre, que pudo asociarse como compañera en la obra de la Redención a su SS. Madre. Esta dependencia de la Redención de Cristo del consentimiento de la Virgen SS. aparece de una manera suficientemente clara del episodio de la Anunciación narrado por San Lucas y ampliamente expuesto ya por nosotros.

Capítulo III

LAS VIRTUALIDADES DEL HECHO DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

1. Pasión y compasión.

Asegurado el hecho de una verdadera y propia Corredención, subordinada a la Redención y dependiente de la misma, los teólogos han dirigido cada vez más su atención a la naturaleza íntima, a las virtualidades de ese hecho, virtualidades que abren cada vez más también a los ojos del alma iluminada por la fe, la riqueza del admirable designio establecido por la divina sabiduría. Después de haberse preguntado por qué la Virgen SS. es Corredentora del género humano, los teólogos han pasado lógicamente a preguntarse *cómo*, de qué manera *lo es*.

Al hacerlo así, han seguido un método perfectamente análogo al de Sto. Tomás en su Summa Teológica respecto a la Redención de Cristo. Establecido de manera inconcusa el *hecho* de la Redención, pasa a considerar el *modo*. Cristo, según el Angélico, obró la Redención del género humano principalmente con su voluntaria *Pasión*. Absolutamente hablando, habría podido redimirnos sin sufrir ni morir; pero el Dios bendito, para alcanzar de la manera más conveniente aquel fin, decretó que no se realizase nuestra Redención sin la Pasión de su divino Hijo, puesto que con ella Cristo excitó al hombre de un modo singularísimo al amor de Dios, a la paciencia en las adversidades y a todas las demás virtudes, mediante las cuales nos alejamos del pecado, el gran obstáculo para la salvación (*S. Th.*, III, q. 9, a. 46, ad. 3).

Ahora bien, si el Redentor obró nuestra Redención principalmente por medio de la Pasión, se sigue que la Corredentora cooperó a ella principalmente con su com-pasión, o sea, con su participación en la Pasión de Cristo, en orden a la Redención del género humano. Esto se deduce del Protoevangelio (*Gén*, 3, 15), la profecía de nuestra Redención hecha por Dios mismo inmediatamente después de la caída. En esa célebre profecía, Cristo y María SS., el Redentor y

la Corredentora, se nos presentan íntimamente unidos en la lucha (las perennes enemistades) contra la serpiente infernal seductora, y en la plena victoria sobre la misma (el quebrantamiento de su cabeza, la parte más destacada del enemigo). Pero a esta *plena victoria* del Redentor y de la Corredentora sobre la serpiente infernal, corresponde una *victoria parcial* (que se cambia automáticamente en plena derrota) de la serpiente al morder el pie (la parte ínfima) del Redentor (el linaje de la mujer), y consiguientemente, de la Corredentora. Este «morder el pie» no es otra cosa que la Pasión mortal, pero salvadora, del Redentor y la compasión de la Corredentora.

En efecto, mientras en el Calvario el Redentor está colgado de la Cruz (en la cual le había clavado el «linaje de la serpiente»), la Corredentora está allí al pie de aquel altar del universo (*Jn.*, 19, 25), atravesada su alma por la «espada del dolor» que le había sido predicha muchos años antes por el anciano Simeón (*Lc.*, 2, 34-35). La Virgen SS., la cooperadora a la Redención aparecía así la antítesis de Eva, cooperadora a la prevaricación. Como Eva fué partícipe del *goce* ilícito (el comer la manzana), experimentado por Adán, por cuya causa el género humano cayó en la ruina, así María SS. fué partícipe del *dolor*, o sea, de la acerbísima Pasión de Cristo, nuevo Adán, por cuyo medio ha sido redimido el género humano. Al goce común de la prevaricación ha correspondido —por sapientísima disposición divina— el común *dolor* de la Redención. La Pasión y la Compasión, las gotas de sangre del Redentor, y las gotas de lágrimas de la Corredentora han obrado la salvación del mundo.

Han subrayado explícitamente esta índole soteriológica y corredentora de la Compasión de María SS.: Arnoldo de Chartres, Gofredo d'Admont, Ricardo de S. Lorenzo, el autor del Oracional de S. Pedro de Salzburgo, San Alberto Magno, el autor del «Speculum humanae salvationis», Clictoveus, S. Antonino, Ambrosio Catarino, Dionisio el Cartujo, Gerson, Durant, Wadding, De Celada, De Rhodes, Calderón, Isaac de Oxford, G. Crasset (el cual afirma que ésta es la «sentencia de los teólogos»), Kreaytter, C. Worpiz, A. Peralta, G. Galiffet, A. Diotallevi, Carlos del Moral, P. Bayrhammer, Siuri, A. Ginther, G. Nasi, S. Alfonso M.ª de Ligorio, de Concilio, Faber, Guéranger, Giraud, Petitalot, Korber, Planas, Gutiérrez, Martí Bestard, Ventura Raulica, Card. Maffi, Zubizarreta, G. B. Malou, L. Janssens, Card. Lépicier, etc. (Cfr. CAROL, o. c., pp. 484 ss.); 550-553; ROSCHINI, *Mariologia*, t. II, ed. 2, p. 553).

2. Las cuatro modalidades de la Pasión y de la Compasión.

Pero el Angélico Doctor Sto. Tomás, al investigar la naturaleza y el modo de la Redención, no se detuvo aquí. Su aguda perspicacia le hizo llegar a todas las virtualidades de la Pasión soteriológica (redentora) de Cristo, y descubrir el carácter o valor meritorio, satisfactorio, sacrificial, y, por consiguiente, es-

trictamente redentor, de la Pasión de Cristo (*S. Th.*, III, q. 48). Lo mismo, análogamente, han hecho los mariólogos, diciendo: como la Pasión de Cristo —según el Angélico— ha obrado la salvación del género humano a modo de mérito, a modo de satisfacción, a modo de sacrificio, y a modo de redención, así la Compasión de María SS. —guardadas las debidas proporciones— ha cooperado a nuestra salvación de los cuatro modos indicados, y la Virgen ha sido así la *Compañera de Cristo* que merece, satisface, sacrifica y redime. Estos cuatro aspectos de la Pasión de Cristo y de la Compasión de María SS. pueden reducirse a dos fundamentales, o sea, a la *satisfacción* de la pena debida al pecado y al *mérito* de todas las gracias de la Redención. El *precio*, en efecto, requerido para la *redención* tomada en sentido formal consiste por sí mismo en la *satisfacción* y en el *mérito;* mientras en pago del precio consiste en la oblación hecha a Dios de las satisfacciones y de los méritos, oblación que se verifica en el *sacrificio*, que no es sino *un modo* de satisfacer y de merecer mediante el acto principal de la religión (el sacrificio).

Establecido esto, veamos ahora en particular todas las virtualidades propias de la Compasión corredentora de María SS., es decir, su carácter o valor conmeritorio, consatisfactorio, consacrificial, y, por tanto, corredentor.

ART. 1.—EL VALOR CONMERITORIO DE LA COMPASIÓN DE MARÍA SS.

Se presentan aquí dos cuestiones de singular importancia; una sobre el hecho, otra sobre el modo o naturaleza del mismo. Se puede, ante todo, preguntar: la Compasión de María SS. —análogamente a la Pasión de Cristo— ¿ha conmerecido realmente nuestra salvación, es decir, ha tenido realmente el valor de un *mérito corredentor?* En caso afirmativo, se puede preguntar todavía: ¿De qué *naturaleza* es ese mérito? Tratemos separadamente estas dos cuestiones fundamentales.

1. El hecho del mérito corredentor de María SS.

Muy pocos han negado a la Compasión de María SS. el valor de un mérito corredentor: los mismos que han negado la corredención en sentido estricto (Lennerz, Gooseens, Schmit, Ude, Rivière). La mayor parte de los teólogos, más aún, la casi totalidad, admite un mérito social. Estos teólogos pueden invocar en favor de su sentencia la autoridad del Magisterio eclesiástico, la Tradición y la misma razón.

Comencemos por el Magisterio eclesiástico. S. Pío X, en la Encíclica *Ad diem illum* enseña: «...puesto que Ella [María SS.] supera a todos en la santidad y en la unión a Cristo, y porque asociada por Cristo a la obra de la humana salvación, nos merece *de congruo*, como dicen los teólogos, lo que Cristo nos mereció *de condigno*, y ha sido por eso constituída primera distribuidora de las gracias por Ella obtenidas» (Cfr. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, Roma, 1950, p. 135). Con estas palabras el Sto. Pontífice afirma claramente cuatro cosas: la existencia, la naturaleza, los fundamentos y la extensión del mérito de María SS. Afirma, en primer lugar, la *existencia*, puesto que afirma que María SS. ha merecido *lo* que nos ha merecido Cristo, aunque el mérito de María SS. sea muy diverso del de Cristo. Afirma la *naturaleza* de ese mérito, o sea, su valor *corredentor*, puesto que afirma que la Virgen SS. ha merecido aquellas *mismas gracias* que nos ha merecido Cristo (y, por tanto, en el orden de la llamada Redención objetiva) y no la sola *aplicación* o *distribución* de las gracias (en el orden de la llamada Redención subjetiva): se trata, pues, de un mérito estrictamente corredentor, referente a la adquisición misma de las gracias de la Redención. Afirma, en tercer lugar, los *fundamentos*, o sea, las dos razones de ese mérito corredentor, a saber: la eminente, trascendente *santidad* de María SS., o sea, su supereminente medida de gracia y de caridad; y el tradicional *principio de asociación* de María SS. a Cristo en la obra de nuestra Redención, que es fruto de la Pasión de Cristo y de la Compasión de María SS., a Él asociada. Afirma en cuarto y último lugar la *extensión* de tal mérito: tanto se extiende el mérito *de congruo* de María SS. como el mérito *de condigno* de Cristo; ahora bien, el mérito *de condigno* de Cristo se extiende a todos y cada uno de los hombres (desde Adán, el primero, hasta el último), y a todas y cada una de las gracias; lo mismo se puede, pues, decir del mérito de María, exceptuada —naturalmente— la primera gracia de la misma Virgen, merecida solamente por Cristo.

Además del Magisterio eclesiástico, los defensores del mérito corredentor de María SS. pueden invocar la Tradición. El primero en hablar explícitamente del mérito corredentor de María SS. parece haber sido Eadmero de Canterbury, a principios del s. XII, seguido después en los siglos subsiguientes por otros muchísimos (Cfr. CAROL, o. c., pp. 386-488).

La razón fundamental del mérito corredentor de María SS. es clara: como la razón formal de la Pasión de Cristo fué su obediencia meritoria, redentora, contrapuesta a la funesta desobediencia de Adán, así la razón formal de la Compasión de María fué su obediencia meritoria, corredentora, contrapuesta a la funesta desobediencia de Eva. Como Adán y Eva estuvieron asociados en el demérito perturbador, así Cristo y María, el nuevo Adán y la nueva Eva, han estado asociados en el mérito reparador.

2. Naturaleza del mérito corredentor de María SS.[1].

1) *Historia de la cuestión.*—Todos los que admiten en María SS. una verdadera Corredención, admiten también un verdadero mérito de las gracias de la Redención. No convienen, sin embargo, en determinar la naturaleza de ese mérito, y, sobre todo, el término preciso con qué designarlo.

Hasta el s. XVII, los teólogos se limitaron a subrayar la cooperación de María SS. a la Redención *por modo de mérito* (así, Eadmero, Juan Tauler, Ambrosio Catarino). Sólo en el s. XVII comenzaron a determinar la naturaleza de ese mérito corredentor, tanto, que se hizo bastante corriente en aquel tiempo el axioma: «María SS. nos ha merecido *de congruo* lo que Cristo nos ha merecido *de condigno*». El primero en formular ese axioma parece haber sido el célebre Fernando Quirino de Salazar, S. I., en 1621 (sustancialmente, ya en 1613). Le siguieron el P. Poiré, Bernardo de Grotta Minerva, Francisco van Hondeghem, Tomás F. Urrutigoyti, Francisco Guerra (el cual afirma que es sentencia «común» de los teólogos), Diego de Celada, Gaspar Tausch, Cristóbal de Vega, Jorge de Rhodes, Bartolomé de los Ríos, Plácido Mirto Frangipane, J. B. Novati, A. Scipione, etc. (véanse los textos en Carol, *De Corredemptione B. V. M.*, pp. 436 ss.). El primero en el s. XVII en hablar de la sola posibilidad de un mérito corredentor *de condigno* parece haber sido Juan Martínez de Ripalda, S. J. († 1648); el primero, en cambio, en enseñar no sólo la posibilidad, sino también el hecho de ese mérito, parece haber sido Cristóbal de Ortega († 1686). En el s. XVII defienden el mérito *de congruo* Salvador Montalbán, José Galiffet, Manuel Martínez de Barrio, J. B. van Ketwig, Eusebio de León Gómez, S. Alfonso M.ª de Ligorio, Juan A. Nasi. Solamente dos en aquel siglo defendieron el mérito corredentor *de condigno:* los franciscanos Carlos del Moral y Domingo de Lossada (Cfr. Carol, o. c., p. 488). En el s. XIX defendieron, entre otros, el mérito *de congruo* Jamar (que califica el célebre aforismo

---

(1) Balić C. O. F. M., *Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter* (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mit verdient?), en "Wissenschaft und Weisheit", 4 [1937], pp. 1-22.—Colomer, O. F. M., *Cooperación*, en "Enc. Mar.", 2 [1943], pp. 155-177.—Cuervo E., O. P., *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud*, en "Ciencia Tomista", 57 [1938], pp. 87-104, 204-233, 507-543; 58 [1939], pp. 305-337.—Fernández A., O. P., *De mediatione B. Virginis secundum doctrinam S. Thomae*, en "Ciencia Tomista", 38 [1928], p. 164.—Gabric, O. F. M., *Theologicae considerationes de natura mediationis B. M. V.*, en "Collectanea Franc. Slav.", Acta II Congr., 1937, pp. 33 ss.—Ledon J., *La B. Vierge Marie, médiatrice de toutes les graces*. Extracto del periódico "Vie diocés." (julio y diciembre, 1921).—*Comment je conçois, j'établis et je défend la doctrine de la médiation mariale*, en "Eph. Theol. Lov.", 16 [1939], pp. 655-744.—Llamera M., O. P., *El mérito maternal corredentivo de María*, en "Enc. Mar.", 10 [1951], pp. 83-140.

de «común aserto de los teólogos»), Depoix, Petitalot, De la Broise, Hermann, Coppola, Alibrandi, Guida, Legnani, Harte, etc. (Cfr. CAROL, o. c., p. 488). No se conoce en este siglo ningún defensor del mérito *de condigno*.

En el a. XX es bien conocida la aserción del célebre aforismo hecha por S. Pío X en la Encíclica *Ad diem illum*. Entre los teólogos defensores del mérito *de congruo*, notemos a Hugon, el Card. Lépicier, el Card. Mercier, Zubizarreta, Sinibaldi, Kerkofs, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, Alastruey, Keuppens, Dillenschneider, Bernard, etc.

2) *Soluciones recientes.*—No han faltado en nuestro siglo teólogos que han sentido la necesidad de examinar de nuevo a fondo el problema del mérito corredentor de María SS. El primero parece haber sido el célebre patrólogo lovaniense J. Lebon, que, basándose en la asociación maternal de María a su divino Hijo, le atribuye un mérito redentor común *de condigno*, proveniente, no de la gracia de Cristo, sino de la gracia de Dios (Cfr. *Comm. je conçois, j'établis et je défendla doctrine de la médiation mariale*, en «Ephem. Theol. Lov.», 16 [1939], 655-744). Esta solución, según confiesa su mismo autor, suscitó un revuelo considerable (o. c., p. 720). Otro esfuerzo para resolver el problema fué el del P. Antonio Fernández, O. P., defendiendo que la Virgen SS., como cabeza o con-cabeza del género humano, o sea, en virtud de su participación en la gracia capital del Hijo, mereció nuestra salvación con un mérito *de condigno* (Cfr. *De mediatione secundum doctrinam Divi Thomae*, en «Ciencia Tomista», 37 [1928], 145-170). Esta tentativa no obtuvo mejor acogida. No obstante, estimuló al P. Manuel Cuervo, O. P., a tantear una rectificación de la senda abierta por Lebón y Fernández, estableciendo como fundamento del mérito corredentor *de condigno*, no la participación de María en la *gracia capital de Cristo* (o sea, en su carácter de Cabeza), sino el *carácter social* de la *gracia* de María Santísima en virtud de su universal asociación a Cristo en la obra de nuestra Redención (*Cfr. La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud*, en «Ciencia Tomista», 57 [1938], 87-104; 204-223; 507-543; 58 [1939], 305-337). Esta tesis del P. Cuervo ganó a la casi totalidad de los mariólogos españoles (Cfr. «Ciencia Tomista», 63 [1942], 204), entre ellos García Garcés, Bover, Sauras, Colomer, Vacas, Basilio de S. Pablo, etc. Además de los citados españoles, se pronunciaron en favor del mérito *de condigno* Bitremieux, Balic', etc.

Una más profunda y cuidadosa revisión del problema del mérito corredentor de María SS. es la del genial teólogo dominico P. Marceliano Llamera. Somete a aguda crítica las posiciones de Lebon, Fernández y Cuervo. Respecto a Lebon el P. Llamera rechaza la idea de la doble gracia de María SS.: la *gratia Christi* para su personal santificación, y la *gratia Dei* para su misión social corredentora. Esta distinción, observa el P. Llamera, es infundada o inconvenien-

te, porque si la gracia corredentora es independiente de la gracia de Cristo, ¿cómo la Corredención se subordina a la Redención y depende de ella? Cristo no sería, en realidad, el único Redentor. Respecto a Fernández, el P. Llamera admite sustancialmente su teoría sobre la gracia capital de María, en cuanto «gracia regeneradora universal», pero rechaza la denominación de «capitalidad» o «concapitalidad». Respecto, finalmente, al P. Cuervo, el P. Llamera reconoce la solidez y la eficacia de su argumentación en favor del mérito *de condigno;* reconoce que es necesario en esta cuestión tomar como punto de partida la analogía entre los actos mediadores de Cristo y los actos mediadores de María, entre el ser mismo de Cristo y el ser mismo de María.

Admitido esto, el P. Llamera se pregunta: «¿Qué analogía es ésta?» Y responde afirmando y probando que «la Maternidad divino-espiritual es el constitutivo esencial del ser y de la misión de María». Esto supuesto, como la gracia de Cristo es y se llama «gracia capital», la gracia de María es y se llama «gracia maternal», puesto que tiene por fin la regeneración sobrenatural de los hombres. Este carácter de «gracia maternal» distingue la gracia de María, tanto de la de Cristo, que es *capital*, como de la de todos los cristianos, que es por sí misma *individual*, no *social*. Ahora bien, como la «gracia capital» de Cristo incluye y reduce a unidad todas las virtualidades y aspectos característicos de Cristo en orden a los hombres, así la «gracia maternal» de María SS. incluye y reduce a unidad todas las virtualidades y aspectos característicos de María Santísima en orden a los hombres.

Una de las virtualidades de esta «gracia maternal» de María —concluye el P. Llamera— es precisamente *su mérito corredentor "de condigno"*. El argumento general para probar su ascerción es éste: La maternidad espiritual o gracia maternal es al mérito corredentor de María como la capitalidad o gracia capital es al mérito corredentor de Cristo. Ahora bien, Cristo, en virtud de su capitalidad, merece *de condigno* (*absoluto*) la gracia del género humano. María, pues, en virtud de su maternidad espiritual, merece *de condigno* (*ex condignitate*) la gracia del género humano. El argumento particular se enuncia así: En el mérito maternal de María se dan las tres condiciones requeridas para la condignidad del mérito, a saber: *a*) la gracia perfectísima y suficiente, a causa de la *plenitud* requerida por su doble maternidad; *b*) la representación moral de todo el género humano (como nueva Eva y Mediadora universal), puesto que el mérito de la «mujer», es decir, de la madre de todos los vivientes, es la fuente de donde le viene que en su gracia maternal esté incluida virtualmente la gracia de todos; *c*) la ordenación divina intrínseca de la gracia, de su gracia maternal, a la adquisición de la gracia «salutaris» de todos, como la vida de la madre está ordenada a la vida de los hijos. Esta ordenación se llama divina porque la Virgen SS. ha recibido de Dios su misión maternal y su gracia maternal.

El mérito corredentor *de congruo* —concluye el P. Llamera— es inconci-

liable con la maternidad espiritual de María, que no puede concebirse más que con el mérito *de condigno*. Como el mérito *de condigno* procede de la suficiencia, de la representación de la ordenación de la gracia maternal de María a la gracia de los hijos, así el mérito *de congruo* se apoyaría sobre la falta de suficiencia, de representación y de ordenación de la gracia de María SS. a la gracia de todos los hombres; y, por tanto, no podría llamarse Madre espiritual de todos. Se trata, pues —concluye el P. Llamera—, de un mérito corredentor *condigno maternal*, distinto del mérito *condigno capital* de Cristo y del simplemente *congruo filial* de todos los demás.

Esta teoría ha sido enérgicamente defendida por el P. Llamera en nombre de los teólogos españoles de la Sociedad Mariológica, en el VIII Congreso Mariano Internacional de 1950, el 30 de octubre, en el Aula del Pontificio Ateneo Antoniano.

3) *Mi modesta opinión.*—Teniendo en cuenta todos los elementos aportados por los diversos teólogos a la solución del complejo problema, mi modesta opinión puede compendiarse en los puntos siguientes:

La cuestión sobre la naturaleza del mérito corredentor de María SS. tiene más de *nombre* que de *concepto:* «quaestio magis de verbis quam de re». Todos aquéllos, en efecto, que admiten un mérito corredentor, quieren también admitir una Corredención verdadera y propia, o sea, una cooperación inmediata de María SS. a la llamada Redención objetiva, a la adquisición de todas las gracias. Esto precisamente es lo que quieren expresar los que defienden el mérito *de congruo*. Esto quieren significar también los que admiten el mérito de condigno, como lo ha expresado egregiamente el P. Llamera, del cual me parece imposible disentir en cuanto al concepto. ¿Cuál de las dos terminologías expresa de una manera más feliz ese concepto común admitido por todos, o por lo menos admisible: la primera (mérito *de congruo*), o la segunda (mérito *de condigno*)? A nuestro modesto parecer, ni una ni otra. Si se ha discutido tanto, y se discute todavía, sobre la naturaleza del mérito corredentor de María SS., ello se debe a la terminología, cuya inadecuación e imprecisión han sentido y manifestado no pocos teólogos [2].

Efectivamente, tanto los defensores del mérito corredentor *de congruo*, como los del mérito corredentor *de condigno*, manifiestan una evidente insatisfacción ante los términos por ellos establecidos. Por ejemplo, los que adoptan

---

(2) Por ejemplo, el P. García Garcés pensaba que la polémica sobre ese asunto "es una disputa típica nacida de la deficiente terminología". (Cfr. *Los estudios mariológicos en nuestros días*, en "Est. Mar.", 1 [1942], p. 379). Lo mismo defendía Bittremieux en "Eph. Theol. Lov.", 8 [1931], pp. 422-436. El P. Bover escribía también: "El problema de la condignidad o congruidad de los méritos de María creemos se ha embrollado lamentablemente por deficiencia de términos apropiados; es, en parte, cuestión más verbal que real." (*María, Mediadora universal*, Madrid, 1948; pp. 313, 316-317.)

el término *de congruo*, creyendo decir demasiado poco, se esfuerzan por añadir algún encarecimiento, llamándolo mérito de *congruidad suma* (Frietho(f), *congruo en sumo grado* (Alastruey), de *supercongruo* (Keuppens), de *congruísimo*. Este mismo disgusto por el uso de los términos se manifiesta también entre los defensores del mérito corredentor *de condigno, ex condignitate*. El término *condignidad*, en efecto, etimológicamente, como hizo notar CAYETANO (*In 1-2*, q. 114, a. 3), significa *de igual dignidad*. Ahora bien, esta *igualdad de dignidad* se verifica plenamente sólo cuando hay igualdad o adecuación, no sólo entre obra meritoria y premio, sino también entre persona que merece y persona que premia: cosa que evidentemente falta en María SS. Esto aparece evidente en la satisfacción por el pecado, que por razón de la persona ofendida tiene una malicia moralmente infinita, y reclama, por tanto, una satisfacción de infinito valor. Por ejemplo, el P. Llamera, para defender el mérito corredentor *de condigno*, se ve obligado a distinguir un doble *condigno*: uno absoluto y otro relativo o parcial[3]. El primero es el del Redentor; el segundo, en cambio, es el de la Corredentora. No se atreve —por la evidente preocupación de evitar el equívoco— a hablar de mérito corredentor *de condigno* «simpliciter», sino que se ve obligado a precisar añadiéndole otro término: *de condigno ex condignitate*.

Es evidente la insatisfacción ante el simple término *de condigno*, como lo es también, en los demás ejemplos ya aducidos, ante el simple término *de congruo*. El equívoco que está en la base de toda la espinosa cuestión y que ha producido el disgusto por esa terminología, me parece precisamente éste: el de haber querido aplicar al mérito redentor de Cristo y al corredentor de María, la misma idéntica terminología establecida en el tratado *de Gratia* para distinguir el mérito común de los cristianos, o sea, la terminología *de condigno* y *de congruo*. Cristo y María constituyen un orden por sí. Tratándose, pues, de méritos enteramente diversos, la precisión de la terminología exige expresiones del todo diversas. Dejando, pues, para el mérito común de los fieles las expresiones *de condigno* y *de congruo*, intentemos encontrar otros términos capaces de expresar la naturaleza del mérito redentor de Cristo y del corredentor de María SS.

El criterio para encontrarlo me parece éste: debe ser apto para distinguir exactamente y por sí mismo, sin añadiduras, el mérito corredentor de María SS., tanto del mérito redentor de Cristo como del mérito común de los cristianos. ¿Existe ese término, o es necesario inventarlo? A mi modesto juicio

(3) En el mérito *de condigno* ABSOLUTO o total se da proporción entre el que merece y el que premia, y entre la obra meritoria y el premio: es el mérito redentor de Cristo. En el mérito *de condigno* RELATIVO o SECUNDUM QUID, o parcial, se da proporción solamente entre la obra meritoria y el premio, no entre la persona que merece y la persona que premia: es el mérito corredentor de María SS.

existe ya, y sólo necesita mayor precisión: fué genialmente descubierto por el seráfico Doctor S. Buenaventura, y fué acogido ya de antiguo, o al menos considerado con simpatía por algunos ilustres marialogos.

San Buenaventura distingue con frecuencia un triple mérito: *condigno, digno* y *congruo* (Cfr. I S., d. 41, a. 1, q. 1; Op. 1, 729 ab; d. 27, a. 2-3; Op. 2, 663-668; III S., d. 4, a. 2, q. 2; Op. 3, 107 b; d. 18, a. 1, q. 2; Op. 3, 383, etc): *a*) El mérito es *de condigno* cuando la razón de premio se da en él plena y perfectamente, de manera que exista adecuación entre mérito y premio (II S., d. 27, a. 2, q. 2; Op. 2, 664). Este mérito, al cual responde la justificación, es el mérito verdadero y propio, el mérito *simpliciter*, mientras que cualquier otro no es más que *secundum quid* (I S., d. 41, a. 1, q. 1, in corp.; Op. 1, 729 b). *b*) El mérito *de digno* se da cuando existe una cierta dignidad respecto a aquello a lo que esa dignidad se ordena. Este mérito carece de la razón de condignidad, pero es superior al simple mérito *de congruo* (Op., 1, 730, ad 4). *c*) El mérito *de congruo* se da cuando existe una cierta disposición de congruidad respecto a aquello a lo que esa disposición se ordena, aunque sin condignidad alguna (II S., d. 27, a. 2, q. 2; Op. 2, 665 a). El seráfico Doctor se expresa así: «El mérito *de congruo* se da cuando el pecador hace lo que está en su poder, para sí. El mérito *de digno* se da cuando el justo obra para otro. El mérito *de condigno* se da cuando el justo obra para sí mismo, puesto que a eso está ordenada la gracia *de condigno*; la gracia para otro no se merece completamente *de condigno*, porque el pecador es indigno de todo bien; ni solamente *de congruo*, porque el justo es digno de ser escuchado» [4]. El seráfico enseña que el mérito corredentor de la Virgen (el ordenado a la salvación de los hombres) fué un mérito *de digno* (Cfr. Di Fonzo, L., *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. V. Mariae*, Roma, 1938, p. 72; 87 ss.).

Esta terminología de S. Buenaventura no desagrada a Bittremieux [5]. Agrada también al P. Bover, que propone llamar *digno* al mérito de María, *superdigno* al de Cristo, e *infradigno* al de los demás (*María Mediadora universal*, Madrid 1946, pp. 313 y 316-317). Agrada particularmente al ilustre P. Di Fonzo, que cree que la terminología de S. Buenaventura, debidamente usada, puede conciliar las opuestas sentencias de los teólogos en torno al mérito corredentor de María SS. (o. c., pp. 90 ss.).

Sólo que la terminología de S. Buenaventura me parece debe ser mejor

(4) "Meritum *congrui* est, quando peccator facit quod in se est et pro se. Meritum *digni*, quando iustus facit pro alio. Meritum *condigni*, quando iustus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno; ad gratiam autem alteri promerendam non omnino ex condigno, quia peccator omni bono est indignus; nec solum ex congruo, quia iustus dignus est exaudiri." (*I Sent.*, d. 41, a. 1, q. 1; Op., 1, 729 a.)

(5) "Non immerito forsan Mariae meritum, propter eminentiam sui valoris, termino ex S. Bonaventura mutuato, diceretur meritum *digni*, dum meritum Christi *condigni* et aliorum *congrui* appellaretur." ("Ephem. Theol. Lov.", 8 [1931], p. 436.)

precisada, dando un sentido más amplio al término *de digno*. Según el Seráfico, en efecto, el mérito *de digno* es algo intermedio entre los otros dos. En cambio, parece que a la misión corredentora de María SS. no se le puede negar un mérito corredentor de una cierta condignidad, la que salve la igualdad y adecuación entre la obra meritoria (el mérito corredentor) y el premio (la salvación del género humano); no la adecuación entre la persona que merece y la que premia. El término *de digno* así entendido, en virtud de su misma significación etimológica, expresa exactamente *por sí solo* la misma idéntica realidad que el P. Llamera expresa con dos términos de los que el segundo es una especie de enmienda del primero: *de condigno ex condignitate*, o también, *de condigno* relativo, *secundum quid*, o parcial. Respecto al mérito de Cristo, me parece que el término *de condigno* no es suficiente para expresarlo en todo su trascendente alcance, por más que se le añada *absoluto*, o *ex toto rigore iustitiae*. El mérito redentor de Cristo, en efecto, no sólo salva la igualdad o adecuación entre el que merece y el que premia (dos personas infinitas), y entre la acción meritoria y el premio; sino que es un mérito superabundante, de infinito valor, causado por la infinita persona de Cristo. Se trata, pues, de un mérito singularísimo, por excelencia, y para expresarlo me parece aptísima la expresión «mérito redentor de excelencia»: *meritum excellentiae*. Así, los términos mérito *de condigno* y mérito *de congruo* servirían para expresar de un modo bien determinado en el tratado *de Gratia*, la naturaleza del mérito de los simples cristianos, místicos miembros de Cristo; el mérito *de digno*, esto es, digno de la singular misión de una verdadera Corredentora (fruto, por tanto, de una gracia social), serviría para expresar inequívocamente la naturaleza del mérito corredentor de María SS.; y el término *meritum excellentiae* serviría para expresar el singularísimo, trascendente mérito de Cristo. Así resuelta la espinosa cuestión terminológica, me parece imposible todo ulterior disentimiento, *ni aun de solas palabras*, entre todos los defensores del mérito corredentor de María SS.

ART. 2.—EL VALOR CONSATISFACTORIO DE LA COMPASIÓN DE MARÍA SS.

La adquisición —o mejor, la readquisición— de la gracia no se ha realizado —conforme al sapientísimo plan establecido por Dios— más que mediante la reparación del orden violado, o sea, mediante la satisfacción tributada a la justicia de Dios. Esta satisfacción la tributa la humanidad a Dios por sus dos grandes representantes: Cristo y María, el Redentor y la Corredentora: el primero, con una satisfacción *condigna*, que podría llamarse de *excelencia;* y la segunda, con una satisfacción *digna* (mejor que *congrua*) de su singular misión de Corredentora del género humano. La satisfacción tributada por Cristo

fué en rigor de estricta justicia, porque con su valor *infinito* reparó adecuadamente la *infinita* ofensa hecha a Dios por el pecado; fué más bien una satisfacción, además de adecuada a la ofensa, superabundante; y, por tanto, una satisfacción por *excelencia*. La satisfacción tributada por María, en cambio, aun siendo bastante inferior a la de Cristo, es, sin embargo, *digna* de su misión corredentora. Su compasión, además del valor conmeritorio *de digno*, tuvo también un valor satisfactorio *de digno*.

Tal es la enseñanza del Magisterio eclesiástico. Así, LEÓN XIII, en la Encíclica *Iucunda semper*, enseñó que la Virgen SS. «fué partícipe juntamente con Él [Cristo] de la *dolorosa expiación* por el género humano» (Cfr. TONDINI, o. c., p. 61). BENEDICTO XV, en la Carta Apostólica *Inter sodalicia*, no ha dudado en afirmar que María SS. «sufrió con su Hijo paciente y moribundo... y, en cuanto era de su parte, inmoló a su Hijo para aplacar a la divina justicia» (A. A. S., 10 [1918], 181). Participando, pues, por su compasión, en la Pasión del Hijo, satisfizo juntamente con Él a la justicia divina. Este parece el sentido obvio de las afirmaciones pontificias.

El primero en hablar explícitamente del valor satisfactorio de la compasión de María SS. parece haber sido S. Bernardo: «Ella [María] satisfaga al Padre por la madre [Eva], porque si el hombre cayó por una mujer, no se levantó sino por una mujer» (PL. 183, 62). Al Melifluo le han hecho eco Arnoldo de Chartres, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Pedro de Oña, De Guevara, Carraria, Tausch, Vulpes, Novati, Quirós, Wadding, Guerra, Salazar, De Kreaytter, De los Ríos, de Rhodes, S. Alfonso, Gaddi, Diotallevi, Mozzins, De Amaral, González, Peralta, Croce, Federici, De Almeyda, Nasi, Duquesne, Faber, Van den Berghe, Ledoux, Combalot, Maynard, De Posquidoux, Pradié, Opitz, Scheeben, Hermann, Gutiérrez, Martí Bestard, Peraldi, Biancheri, Ventura Raulica, De Castelplanio, Guida, Risi, Lépicier, Carrigou-Lagrange, Zubizarreta, etc. Todos éstos defienden una satisfacción mariana *de congruo*. Han sostenido, en cambio, una satisfacción *de condigno* Urrutigoyti, De Vega, Del Moral, Lossada (Cfr. CAROL, o. c., pp. 486-491).

La *razón* misma nos dice que la Virgen SS., habiendo sido «mártir con Cristo» para la Redención, ha satisfecho juntamente con Cristo la pena debida por el pecado. Lo inmenso de su caridad, la dignidad de sus actos satisfactorios, la magnitud de su dolor, nos revelan toda la excelencia de sus satisfacción. A quien nos objetase que a una satisfacción por sí misma suficiente, más aún, de infinito valor —como es la de Cristo—, no se puede añadir otra satisfacción, respondemos que la satisfacción de María no se añade a la de Cristo para aumentar el valor infinito de ésta, sino sólo para que se cumpla la ordenación divina, que lo ha dispuesto así libremente para la Redención del género humano.

ART. 3.º EL VALOR CONSACRIFICAL DE LA COMPASIÓN DE MARÍA SS.

Además del valor conmeritorio y consatisfactorio, la compasión de María SS. tuvo un valor *consacrifical*, es decir, cooperó a nuestra salvación a modo de sacrificio. Este tercer aspecto de la Compasión de María SS. no es sino una obvia consecuencia de los dos primeros aspectos, porque Cristo, con su Pasión, y María SS., con su Compasión, merecieron y satisficieron sacrificando, es decir, ofreciendo (Cristo) y coofreciendo (María) el sacrificio redentor, el sacrificio reconciliador, que aplaca a la divina justicia ultrajada por el pecado.

La asociación de María SS. al sacrificio redentor es enseñada explícitamente, tanto por el Magisterio eclesiástico como por la Tradición.

Pío IX, en su Carta a Mons. van den Berghe, para la obra *Marie et le Sacerdoce* (París, 1875, p. XI), afirma que la B. Virgen «se unió estrechamente al sacrificio de su divino hijo». LEÓN XIII, en la Encíclica *Iucunda semper*, enseña que «estaba junto a la Cruz de Jesús su Madre, que movida por un inmenso amor a nosotros, *ofreció Ella misma a su Hijo a la divina justicia* para recibirnos como hijos, muriendo con Él en su corazón, atravesada por la espada del dolor». S. Pío X, en la Encíclica *Ad diem illum*, dice que «la B. Virgen tuvo la misión de custodiar, alimentar y *ofrecer en el altar*, llegado el momento, la Víctima». BENEDICTO XV, en la Carta *Inter sodalicia*, en términos aún más fuertes, afirma que la Virgen SS., «renunciando a los derechos maternos» que tenía sobre la Víctima, «*inmoló* a su Hijo en cuanto era de su parte, para aplacar la divina justicia». Pío XI, en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, escribió que la Virgen, «por su misteriosa unión con Cristo, *ofreció* junto a la Cruz *como hostia* a Jesús Redentor». También son expresiones que revelan la íntima, singular participación de María SS. en el sacrificio redentor de la Cruz.

A la autorizadísima voz de los Sumos Pontífices hacen eco muchos Doctores y escritores de la Iglesia (Cfr. CAROL, o. c., pp. 491-494). Esa íntima participación en el sacrificio redentor de la Cruz, está implícita en múltiples pasajes en los que se afirma una verdadera, inmediata participación en la llamada Redención objetiva, obrada por el sacrificio de la Cruz. El primero en hablar explícitamente de esa participación, parece haber sido en el s. XII ARNOLDO DE CHARTRES: «Una fué la voluntad de Cristo y de María; ambos ofrecían a Dios un mismo holocausto: María, con sangre del corazón; Cristo, con sangre de la carne» (PL. 189, 1726). En el s. XIII expresan esa participación S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Jacobo de Verazze. En el s. XIV se distingue el B. JUAN TAULER, que afirmaba explícitamente que María SS. se ofreció a Sí misma,

con Cristo, como hostia viva por nuestra salvación. Y añade que Dios aceptó su oblación como grato sacrificio para utilidad y salvación de todo el género humano..., para, con los méritos de sus dolores, cambiar en misericordia la ira de Dios...» (*Serm., pro festo Purif. B. M. V.*, Oeuvres Complètes, vol. 5, París, 1913, p. 61; vol. 6, pp. 253-255). En el s. XV tenemos a Juan Gerson. En el siglo XVI encontramos a Salmerón, S. Pedro Canisio, Francisco de Osuna y Francisco Suárez. En el s. XVII estas aserciones explícitas se hacen más o menos comunes y adquieren mayor determinación y desarrollo. Baste recordar a Salvador Cadana, S. Lorenzo de Brindis, A. de Setuval, F. de Rojas, C. Tausch, A. Scipione, Cornelio a Lapide, Bernardo de Grottaglie, F. van Hondeghom, F. de Salazar, Ripalda, H. Niquet, Novati, Priézac, Reichenberg, Crasset, Nicolás da Divia, A. Vieira, L. Dassier, L. Kreaytter, etc. En el s. XVIII continúa esta explicitación en varios escritores, entre los cuales bastará citar a Montalbán, Van Ketwig, E. Martínez de Barrio, S. Alfonso M.ª de Ligorio, etc. La Virgen SS., según estos escritores, en tanto fué Corredentora del mundo en cuanto que ofreció con Cristo Redentor el mismo holocausto por la salvación del mundo. En el s. XIX y XX esta participación de la Corredentora en el sacrificio del Redentor ha sido puesta en una luz cada vez más clara por un considerable número de autores, entre los cuales bastará citar al P. Faber, Van den Berghe, Saintrain, Gréranger, Korher, Scheeben, etc.

El fundamento teológico de la participación de María SS. en el sacrificio redentor de la Cruz radica en este dato incontrovertible: el elemento formal en la Redención de los hombres está constituído por su *reconciliación* con Dios, o sea, por su re-unión a Dios, del que se habían apartado por el pecado. Pero esa reconciliación se obra por medio del sacrificio Redentor. Por tanto, si la Virgen ha cooperado a la Redención de los hombres, se sigue que ha cooperado con una íntima participación en el sacrificio de la Cruz. Ella es Madre del Sumo Sacerdote en cuanto tal; y tiene verdaderos derechos maternos sobre la Víctima del sacrificio de la Cruz. Al renunciar a ellos, inmola en cierto sentido la misma Víctima, es decir, se asocia íntimamente a su involuntaria inmolación, y, por tanto, a su sacrificio Redentor, con el que satisface a su modo por todos los pecados y merece todas las gracias que conducen a la salvación eterna.

APÉNDICE

LA CUESTIÓN DEL SACERDOCIO DE MARÍA

1. Antes de la intervención del Santo Oficio.

Intimamente conexa con la cuestión de la participación en el *Sacrificio* de Cristo, es la cuestión de la participación en su *Sacerdocio*. Afirma, en efecto,

el Concilio de Trento: «el sacrificio y el sacerdocio, por ordenación divina, están de tal manera conexos que uno y otro han existido en toda ley [es decir, tanto en la antigua como en la nueva]» (Ses. XXII, cap. 1, *Denz.* 957). Nada de extraño, pues, si los teólogos se han planteado la pregunta: ¿Puede llamarse *Sacerdote* a la Virgen SS.? Las respuestas dadas a esta pregunta han sido varias. Distingamos por razón de método entre tiempos diversos, a saber: antes, durante y después de la intervención del Santo Oficio.

Durante diecisiete siglos nadie habló nunca del «Sacerdocio de María» o de «María Sacerdote» en sentido verdadero y propio. Solamente se encuentran entre los Padres y los escritores expresiones vagas, metafóricas. San Epifanio negó explícitamente a la Virgen la dignidad y el carácter de Sacerdote (*Contra Haer.*, haer. 59; PG. 23, 963).

El primero en plantear explícitamente el problema del Sacerdocio de María en un plano teológico, según ha concluido R. LAURENTIN (*Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, París, 1953, p. 100), fué S. Alberto Magno, hacia 1254. El período precedente «presentaba un conjunto de tendencias y de asociaciones de ideas, que convergían confusamente hacia el Sacerdocio de María» (o. c., p. 101). En el s. VI, en efecto, el pseudo-Dionisio ensalzaba explícitamente a María SS. por encima de las jerarquías angélicas. Los discípulos del pseudo-Dionisio, por lógica consecuencia, la elevaron por encima de la jerarquía sacerdotal. Y he aquí la cuestión del Sacerdocio de María. Abre el fuego S. Alberto Magno. Comentando, en su *Mariale*, las palabras «llena de gracia», ve en María SS. una tal plenitud de ser, que incluye y supera todo lo que ha sido concedido por Dios a las demás criaturas. Pasa luego a determinar en concreto todas esas gracias particulares contenidas en la «plenitud de gracia» universal; y el Santo Doctor afirma que la Virgen SS. tuvo todas las virtudes (q. 44-61), todos los dones del Espíritu Santo (q. 62-69), todas las bienaventuranzas (q. 70-77), todas las gracias *gratis datae* o carismas (q. 95-122), entre las cuales hay que contar el conocimiento de todas las artes, tanto mecánicas como liberales, etcétera, etc. Pero se propone la objeción: «María SS. no ha recibido la gracia del sacramento del Orden. Por tanto...» Supera este obstáculo afirmando que «la B. Virgen no ha recibido el sacramento del Orden» (Op., ed. Bourgnet, t. 37, p. 84 b), porque se encuentra en una condición de superioridad con relación al Sacerdote, puesto que es «compañera», no «vicaria» de Cristo (o. c., p. 84 b-85 a). Estuvo, sin embargo, «llena de todo lo que [el sacramento del Orden] confiere de dignidad y de gracia» (l. c., p. 85 b). En el sacramento del Orden, en efecto, «se dan la potestad espiritual, la dignidad ministerial y el poder de las llaves. La bienaventurada Virgen tuvo estas tres cosas de modo equivalente y excelente» (l. c., p. 86 a). Y después de un discreto desarrollo de estos tres puntos, S. Alberto concluye: «Y así es evidente que todo lo que de dignidad y de gracia hay en el Orden, no ha faltado a la Virgen» (Ibid.). Y

prosigue: «Ella ha poseído, *de modo equivalente* y con excelencia la dignidad de cada una de las Órdenes», o sea, del subdiaconado, del diaconado, del presbiterado y del episcopado. Y concluye que «absolutamente nada ("omnino nihil") de lo que de dignidad o de gracia tienen los Sacramentos de la Iglesia le ha faltado a la plenitud de gracia de la Virgen; porque Ella ha poseído plenamente todo esto, bien en gracias sacramentales, bien en gracias equivalentes o eminentes» (l. c., pp. 86-87).

Muchos autores se han inspirado, de un modo más o menos servil, en esta teoría de S. Alberto, fundada sobre el conocido principio de «eminencia» (más que sobre un pretendido principio de «omnicontinencia», como quería LAURENTIN, o. c., pp. 188 s.). Así lo reconoció el autor de la *Biblia Mariana* (fin del s. XIII, publicada entre las *Obras de S. Alberto Magno*, ed. Borgnet, t. 37, p. 393 b), S. ANTONINO DE FLORENCIA (*Summa*, p. 4, t. 15, c. 16, 2 ed. Verona, 1740, p. 107 a), BERNARDINO DE BUSTIS (*Mariale*, p. 4, s. 11, § 3, ed. Colonia, 1607, p. 322), TOMÁS ILÍRICO, Obispo de Fiésole (*Sermones aurei*, Tolosa, 1521, serm. 39, fol. 184v-185r), CAITANI (*La vita dell' Immacolata...*, Firenze, 1584, c. 18, pp. 217-219), FELIPARTO DE THEMESVAR (*Pomerium sermonum de B. Virgine vel stellarium coronae B. V.*, l. VII, p. 1, a. 2, § 3, 7, ed. Naugeneau, 1509, fol. 92). Algunos han aportado algunas precisiones. Así, ENGELBERTO D'ADMONT († 1331), en el cap. VI de su tratado *De gratiis*, intitulado: *Quod B. Virgo Sacramentum ordinis non perceperit in se, sed in excellenti*, o sea, tuvo «todo lo que de bueno y de excelente confiere cada una de las Órdenes» (Cfr. B. PETZ, *Thesaurus anecd. nov.*, Aug. Vindel. 1721, 603-605). «Esta tentativa para especificar las semejanzas entre María y los Sacerdotes en el plano ontológico —escribe Laurentín— no será sobrepasada antes del s. XX» (o. c., p. 196). Según GERSON, María SS. «contiene *virtualmente* todo lo que hay de notable [en la creación]... Lo contiene no *formalmente*, sino *eminentemente*» (*Trat. 3 super Magnificat*, *Op.*, Amberes, 1706, t. IV, 217-272 ed). Esto supuesto, afirma: «María no tiene el carácter sacerdotal *formalmente*, lo reconozco. Pero lo tiene *eminentemente* para la reconciliación de los pecadores, para la apertura del paraíso, porque ha sido constituída verdadera puerta del cielo, para socorrer contra todas las calamidades y miserias espirituales y corporales...» (o. c., p. 272 bc). CAPRÉOLO, pocos años más tarde, en 1428, afirmaba que María SS. «tiene algo mejor que el carácter», como Cristo, y «posee supereminentemente el carácter sacerdotal» (*Comm. in IV Sentent.*, d. 4, q. 1, a. 3, § 3; ed. Tours, t. 6, p. 110 b). El P. MEDRANO, S. I. († 1725) admite que María SS. puede llamarse Sacerdote «por metáfora y en sentido místico» (*Rosetum theologicum*, Sevilla, 1702, tr. V, d. 1, sect. 1, 6, n. 31, p. 262 b).

Un escritor que de la misma manera que S. Alberto Magno ha ejercido un notable influjo sobre los escritores subsiguientes en el tema del Sacerdocio de María, es, indudablemente, el jesuita español Quirino de Salazar (1575-1646).

El «por primera vez —como ha hecho notar Laurentin— plantea *ex profeso* el problema de la participación de María en la Redención, y de su Sacerdocio», o sea, ha respondido al problema: ¿implica un Sacerdocio la participación de María en el sacrificio Redentor de Cristo? «En él —prosigue Laurentin— han espigado todos los autores posteriores. Su influjo en los ss. XVII-XVIII es comparable al de S. Alberto Magno en el del período precedente» (o. c., p. 232). Enseña que «la Virgen no sólo ha engendrado y traído al mundo a Cristo..., sino que también lo ha dado realmente y lo ha ofrecido por la salvación del mundo como algo que le pertenecía...» (*In Prov.*, VIII, n. 213; *Op.* París, 1619, t. I, 623 cd). Y da a la Virgen, con S. Epifanio, el apelativo de «Sacerdote» (Ibid.). En el comentario al «Cantar» desarrolla esta tesis: «La Virgen puede llamarse con razón, puesto que ha cumplido las *funciones de todo sacerdocio, tanto antiguo como nuevo*, la *unción* del nombre de Cristo» (*In Cant.*, t. II, pp. 94 s.). Observa Laurentin: «Lo más digno de atención [en Salazar] es la novedad de su punto de partida: no es [este punto de partida] el sacramento del Orden, sino el Sacerdocio de Cristo... Desgraciadamente, sin embargo, los esquemas y los términos que designan el sacerdocio jerárquico surgen continuamente en su pensamiento y en su pluma» (o. c., pp. 253 ss.). Y añade: «Los períodos sucesivos... no se han caracterizado ni por un progreso ni por formas específicas de la idea que estudiamos, sino sólo por el ritmo de las publicaciones y de otros fenómenos extrínsecos» (o. c., p. 258).

Fué la Escuela Francesa de espiritualidad del s. XVII la que puso en boga la expresión «Virgen Sacerdote». En el s. XIX, Mons. van der Berghe, en la obra *Marie et le Sacerdoce*, honrada por un Breve de Pío IX (25 agosto 1873), demostraba aceptablemente el *substratum* teológico del título «Virgen Sacerdote», tomado como expresión de la íntima participación de María SS. en el divino sacrificio del Hijo. A Pío IX hicieron eco los elogios de varios Obispos franceses (Pie, Mermillod, Deschamps, De la Bouillérie). El primero en publicar una monografía entera sobre el sacerdocio de María, fué el sacerdote Cayetano Guida (Nápoles, 1873), donde prueba con evidente exageración que «si María es Corredentora, es por consecuencia también sacerdotisa». También Lépin, para justificar el título de «Virgen Sacerdote», habla largamente de un sacerdocio mariano «ministerial y al mismo tiempo místico» (Cfr. *L'idée du sacrifice dans la réligion chrétienne principalement d'aprés le P. de Condren et M. Olier*, París-Lyon, 1897, pp. 244 ss.). En 1906, S. Pío X, a petición de las Hijas del Corazón de Jesús, indulgenciaba una oración a la «Virgo Sacerdos», compuesta por los Cardenales Vannutelli y Vives y Tutó. Esta aprobación, aun con reservas, movió a algunos teólogos a estudiar los fundamentos teológicos de este título. No todos, sin embargo, se mantuvieron en el justo equilibrio. Lo que provocó la interpretación del Sto. Oficio, en 1913, fué una imagen de María SS. (obra de Capparoni) vestida de dalmática (indumento propio del sacer-

docio ministerial o sacramental). Esta imagen quedaba prohibida (Cfr. A. A. S. 1916, 146). Se prohibió, además, «la devoción» a la «Virgen-Sacerdote» (Cfr. *Palestra del Clero*, 6 [1927], 611). Inmediatamente se suprimieron también las indulgencias concedidas a la invocación «Virgo-Sacerdos». No obstante, algunos continuaron hablando todavía de sacerdocio mariano «verdadero y propio», y continuaron llamando a la Virgen SS. «Sacerdote» en sentido verdadero y propio (por ej., PETAZZI G., SAURAS, etc.). ¿Qué decir...?

A nuestra modesta manera de ver, el título «Virgen-Sacerdote», gramaticalmente chocante, es teológicamente insostenible. Sacerdote, en efecto, en sentido verdadero y propio, no es el que se *asocia* al sacrificio cuya iniciativa corresponde a otro, sino sólo quien *tiene la iniciativa* del sacrificio, que es condición indispensable para la validez del mismo. Ahora bien, María SS. es la *asociada*, tanto al sacrificio de la Cruz (cuyo iniciador es Cristo) como al sacrificio del Altar (cuyo iniciador es el Sacerdote) y no la *iniciadora*. Además, las tres nociones propias del concepto del Sacerdote (el carácter ritual, jerárquico y esponsal) no convienen a la Virgen SS. El título de Sacerdote, finalmente, dado a María SS. puede suscitar ideas confusas o falsas. Se debe, pues, evitar atribuir a la Virgen un sacerdocio verdadero y propio y llamarla «Sacerdote» en ese sentido. Se puede, sin embargo, hablar de un sacerdocio de María, como se habla también de un sacerdocio de los laicos, o sea, de un sacerdocio no verdadero y propio, sino sólo metafórico, común a todos los fieles, místicos miembros de Cristo. Si, en efecto, todo el cuerpo místico de Cristo Sacerdote se convierte en sacerdotal, también se convertirá, en grado superior, el miembro más eminente, más cercano a la Cabeza, María. Su Maternidad corredentora la hace verdadera Madre del Sumo y Eterno Sacerdote, y le confiere derechos maternos sobre la Víctima del sacrificio de la Cruz y del Altar.

ART. 4.—EL VALOR CORREDENTOR DE LA COMPASIÓN DE MARÍA SS.

La Virgen SS., además de cooperar con su Compasión a la Redención del género humano, a modo de mérito, de satisfacción y de sacrificio, cooperó también, finalmente, a modo de *redención*. Es la consecuencia lógica y podríamos decir el epílogo de los tres modos precedentes, a los que nada añade de real y positivo. La redención, en efecto, es una locución metafórica que expresa por sí misma un *pago del precio*, hecho a Dios Padre para la liberación del género humano de la esclavitud de Satanás. Dice, pues, una liberación tanto del reato *de culpa* como del reato *de pena*. De esta servidumbre, de este doble reato, Cristo nos ha liberado con su sangre, con su vida, y especialmente con su Pasión; la Virgen, en cambio, ha cooperado a liberarnos con su Compasión,

ofreciendo, no sólo la vida y la sangre de su divino Hijo (o sea, el valor meritorio y satisfactorio de la Pasión), sino también sus propios dolores, o sea, el valor conmeritorio y consatisfactorio de su Compasión.

Sacrificándose en la Pasión y en la Compasión por el género humano, Cristo y María han *merecido* y *satisfecho* por nosotros, y sus méritos y satisfacciones constituyen metafóricamente el *precio* mismo de nuestra Redención (*redemptio = nova emptio*). Esta aserción nuestra encuentra un sólido fundamento en la repetida enseñanza del Magisterio eclesiástico. Así LEÓN XIII, en la Encíclica *Parta humano generi*, afirmaba que la Virgen SS. «fué hecha *partícipe de la Redención* humana» (Cfr. TONDINI, o. c., pp. 286-287). S. Pío X, en la Encíclica *Ad diem illum*, afirmaba que María SS. fué «asociada por Cristo a la obra de la humana salvación». BENEDICTO XV, en la Carta Apostólica *Inter Sodalicia*, afirmaba que la Virgen «abdicó por la salvación de los hombres sus derechos maternos sobre el Hijo..., de manera que puede decirse que Ella ha redimido, con Cristo, al género humano» (A. A. S., 10 [1918], 181). Pío XI, en la Encíclica *Explorata res est*, afirmaba que «la Virgen Dolorosa participó con Cristo en la obra de la Redención» (Ibid. 15 [1923], 105).

No es menos sólido el fundamento en la Tradición. El primero en hablar explícitamente de este aspecto parece haber sido Arnoldo de Chartres (s. XII), y todavía más claramente S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Villanueva, Guevara, Vulpes, De los Ríos, Nicolás di Divia, Convelt, Crasset, De Rhodes, Pallavicino, Kracytter, Juan Ambrosio de S. Carlos, Van Neercassel, Vieira, Urrutigoyti, Peralta, Worpiz, Bayrhammer, Nasi, Van den Berghom, Guéranger, Combalot, Gillet, Maynard, Modeste, Stecher, Ventura Raulica, Da Castelplanio, el Card. Ilundain, el Card. Lépicier, Zubizarreta, etcétera (Cfr. CAROL, o. c., pp. 494-496; 563-568).

Además, esa cooperación de la Compasión de María SS. a nuestra Redención es razonabilísima. La Virgen SS. ha cooperado de modo inmediato al *pago del precio* de nuestra Redención. Ella, por benignísima y sapientísima disposición divina, *determinó* en el orden de ejecución del eterno designio divino, el pago del precio de nuestro rescate, porque sólo por su libre consentimiento se realizó. Cooperó, pues, formalmente a la Redención, y puede, por tanto, ser llamada con razón, verdadera y propia Corredentora del género humano.

CAPÍTULO IV

LA MEDIADORA EN LA DISTRIBUCIÓN DE TODAS LAS GRACIAS

BIBLIOGRAFÍA

CAMPANALE A., C. M., *La mediatrice universale di tutte le grazie* (Venecia, 1933).—JACONO V., *Maria SS., Mediatrice de tutte le grazie* (Pompeya, 1937).—LE ROLLEC, *Marie dispensatrice des graces divines* (París, 1926). Y otras obras ya citadas.

ART. I.—EL HECHO DE LA COOPERACIÓN DE MARÍA A LA DISTRIBUCIÓN DE TODAS LAS GRACIAS

La distribución de todas las gracias por parte de la Virgen SS. es una consecuencia lógica de su cooperación a la obra de la Redención (o sea, a la adquisición de todas las gracias) y de su maternidad espiritual.

La Virgen SS. —según la enseñanza común de los teólogos— coopera dependientemente de Cristo a la distribución de todas y cada una de las gracias que Dios concede a todos y cada uno de los hombres, de manera que puede llamarse justamente *Dispensadora* de todas las gracias.

Expondremos aquí el *hecho* y la *naturaleza* del hecho.

Para proceder con orden, expondremos: 1. Estado de la cuestión.—2. Pruebas del hecho de la distribución de todas las gracias.—3. Naturaleza, o sea, modalidades de este hecho.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

Términos y enfoque de la cuestión.—Es necesario convenir con precisión en tres cosas: a) en la cosa distribuída: toda gracia (universalidad objetiva); b) en las personas a las que se distribuye esa gracia: toda persona (universalidad subjetiva); c) en la persona que la distribuye: María.

a) *Universalidad objetiva, o sea, gracia distribuída.*

Lo que la Virgen SS. distribuye es la gracia, tomada en toda la extensión del término. Se afirma, pues, que toda gracia, de cualquier naturaleza, sin excepción alguna, *de derecho* (o sea, por ley establecida por Dios) y no solamente *de hecho*, no se dispensa sin la intervención actual, o sea, la *actual mediación*

de María. Con el término «gracia» designamos todo lo que por su naturaleza tiende directa o indirectamente a producir, conservar y perfeccionar en el hombre la vida sobrenatural. Entendemos, pues, la gracia *habitual* o santificante (que es en nosotros un principio intrínseco de vida divina, o sea, de nuestra adopción como hijos de Dios; las *virtudes infusas*, teologales y morales, y los *dones del Espíritu Santo* (que acompañan como cortejo real a la reina, la gracia santificante); todas las gracias actuales, o sea, las ilustraciones del entendimiento para conocer la verdad, las mociones de la voluntad para obrar el bien, perseverar en él, superar las tentaciones, etc. Entendemos también los *bienes temporales* considerados en orden a la vida eterna, porque bajo este aspecto también ellos pueden designarse con el nombre de «gracias». En una palabra: con el nombre de «gracia» entendemos todos los beneficios que pertenecen directa o indirectamente al orden sobrenatural y, por tanto, toda gracia ordinaria o extraordinaria, interna o externa, habitual o actual, gratis data o santificante, sacramental o extrasacramental, pedida o no pedida a la Virgen Santísima, etc.

Se trata, pues, de una *universalidad objetiva* (todas y cada una de las gracias), y no *moral* (en el sentido de que la Virgen nos obtenga casi todas las gracias, o sea, todas moralmente hablando, sino *numérica*, porque así lo ha determinado libremente Dios, que ha querido que no tuviésemos gracia alguna sin la intervención de María.

Se preguntan en particular los teólogos *cómo pasa por manos de María la gracia producida por los Sacramentos*. Los Sacramentos, en efecto, han sido instituídos por Jesucristo, como medios ordinarios o canales de la gracia para los hombres, y producen por sí mismos (*ex opere operato*) en aquellos que no ponen impedimentos (*non ponentibus obicem*), la gracia; como el sol ilumina el interior de una habitación a condición de que las ventanas estén abiertas. Está fuera de duda —y ninguno lo ha dudado— que la Virgen SS. influye por lo menos *indirectamente* en la gracia producida por los Sacramentos, en cuanto que nos ha dado a Cristo, Sumo Sacerdote, autor de los Sacramentos, y en cuanto que ha hecho posible en la Iglesia la existencia de Sacerdotes, ministros de los Sacramentos, partícipes del sacerdocio de Cristo, que nació de María en cuanto Sacerdote. Pero, además de este influjo indirecto, ¿se puede hablar también de un influjo *directo*? [1].

(1) El P. Tummers, S. I., defiende la opinión de una distribución sólo indirecta. (Cfr. Janssens, F. Tummers, P. Ploumen, *Maria in de leer der Kerk's* [Hertogenbosch. 1940], p. 178). Beumer, S. I., por el contrario, a quien se une el Prof. Buytaert (cfr. "Marianum", 5 [1943], 40), está en favor de la distribución directa. (Cfr. "Scholastik", 16 [1941], 574). Por tres razones —según Beumer— se debe admitir ese concurso directo de la Virgen: 1) Porque en las fuentes positivas no se encuentra texto alguno que exija la limitación admitida por la opinión contraria. 2) Porque es muy difícil concebir que la Virgen SS. no tenga una parte directa en el nacimiento espiritual de los hijos de Dios, en la justificación, a menos que se quiera comprometer

A esta pregunta me parece que se puede y debe responder afirmativamente, por las siguientes razones: 1) porque María SS., juntamente con Cristo y subordinadamente a Él, ha merecido todas las gracias que se dan instrumentalmente por medio de los Sacramentos; 2) porque, juntamente con Cristo y subordinadamente a Él, mereció que fuesen instituídos en la Iglesia los Sacramentos, como canal de la gracia e instrumento de salvación; 3) porque la gracia de *recibir los Sacramentos* pasa, como todas las otras gracias, por las manos de María, que aleja los obstáculos que tienen al hombre apartado de los Sacramentos, prepara la oportunidad, le mueve y alienta a recibirlos; 4) porque la gracia de las *disposiciones requeridas* en los adultos para recibir con fruto los Sacramentos, pasa también ella, como todas las demás, por manos de María.

Puesta esta múltiple conexión de la gracia sacramental de María SS., me parece que no puede negarse un influjo directo de María SS. sobre la misma gracia sacramental. Cierto que nada puede interponerse entre los Sacramentos y su efecto (porque los Sacramentos, debidamente conferidos, producen infaliblemente su efecto: la gracia); pero hay algo intermedio entre el que recibe el Sacramento y el Sacramento mismo, o gracia sacramental; y éste algo intermedio es precisamente María SS., Dispensadora de todas las gracias. En este sentido, también la gracia sacramental pasa por manos de María. La noción sacramental del *opus operatum*, aunque excluye la dependencia del efecto del Sacramento de los méritos, tanto de quien lo recibe, como de quien lo confiere, no excluye en modo alguno, más aún, incluye la dependencia del efecto sacramental del mérito de Cristo y de María SS. [2].

Alguien ha preguntado si esa ley sufriría alguna excepción en algún caso. Es un poco difícil afirmarlo. Se debe notar, sin embargo —como observa el P. Merkelbach—, que no hay ningún indicio de semejante excepción (*Mariologia*, P. III, p. 2, a. 5, n. 198).

Es necesario, sin embargo, para esclarecer y determinar mejor las ideas, tener presentes tres cosas:

1.ª) Cuando afirmamos que ninguna gracia se nos concede sin la intervención de María, no pretendemos afirmar que ninguna gracia se nos conceda sin que la pidamos *explícitamente* a María; en tal caso, en efecto, se confundiría evidentemente la oración que le dirigimos a Ella con la oración que Ella dirige a Dios en nuestro favor. La Virgen SS. puede, sí, orar, y de hecho mu-

---

la integridad del concepto de Maternidad universal. 3) Porque el *opus operatum* no exige en modo alguno tal limitación: esa noción no excluye más que los méritos del ministro y los de quienes reciben los Sacramentos.

(2) De las singulares relaciones que median entre la Eucaristía y la Virgen he tratado extensamente en la obra *La Madonna del SS. Sacramento* (Roma, Belardetti, 1953).

chas veces ruega por nosotros, sin que hayamos invocado su auxilio, o hayamos dirigido a Ella nuestro pensamiento. ¡Cuántas veces, en efecto, Ella misma previene nuestras peticiones! Cantó egregiamente el Divino Poeta:

Tu benignidad no sólo socorre
a quien pide, sino que muchas veces
se adelanta liberalmente a la súplica.
(Par. XXXIII, 16-18.)

Aunque la invocación *explícita* a la Virgen SS. (y lo mismo la de Cristo) nos sea sumamente útil para obtener la gracia, de la que tanta necesidad tenemos, no es, sin embargo, absolutamente, indispensable excepto el caso en que uno positivamente (y, por tanto, culpablemente) excluyese o simplemente descuidase la invocación a María [3]. En este sentido (suma utilidad o general necesidad de recurrir a María) parece que ha de entenderse el terceto de Dante:

Señora, eres tan grande y puedes tanto,
que quien desea una gracia y no acude a Ti
quiere volar sin alas.
(Par. XXXIII, 13-15.)

Deliberadamente he dicho que se pueden obtener y que se obtienen de hecho gracias sin la invocación *explícita* de María o de Cristo, como se deduce de algunas oraciones litúrgicas, en las que no se les nombra. En ese caso, no falta por parte del que ruega la invocación *implícita* de la Virgen SS., porque quien pide una gracia a Dios o a los santos, pretende pedirla, evidentemente, según el orden establecido por la Providencia divina, que no ha querido ni quiere prescindir en la distribución de las mismas de la intervención de María. Consiguientemente, aun cuando recitemos el *Pater* o pidamos a Dios directamente todo lo que se nos ocurre, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, implícitamente (sin invocación alguna explícita) invocamos a María

(3) No basta, sin embargo, para hacer eficaz la propia oración, no excluir *positivamente* la intercesión de la Virgen, sino que se requiere también que de una manera explícita, o por lo menos implícita, se invoque la intercesión de María SS. Observa justamente el Card. Mercier: "Si, lo sé, no me es imposible concebir que mi alma se dirija inmediatamente a Dios, sin pensar de propósito en el divino Unigénito: o a este divino Hijo, Dios-Hombre, sin pensar en María. Pero obedecer a esta sugestión personal, ¿no es desconocer el orden establecido por la Sabiduría providencial para la Redención y santificación del mundo? Dios mismo quiere que el hombre suba hasta El por medio del único Mediador entre Dios y la humanidad: Jesucristo. Y este mismo Dios quiso encarnarse en el seno de una Madre, y que el sacrificio Redentor de este Hombre-Dios fuese ofrecido también por su Madre, para que todas las gracias que de ahí se habían de derivar para nuestra salvación las reconociésemos debidas a María y nuestra salvación fuese así divinamente colocada bajo la maternal dependencia de Ella." (Cfr. *Regina dei cuori*, t. 11 [1924], p. 257.)

(como también a Cristo). El que conoce la ley establecida por Dios para la concesión de las gracias y la parte que en ella corresponde a María, no sólo no puede excluir su Mediación, sino que está obligado por lo menos de cuando en cuando a reconocerla.

2.°) Nótese, además, que la Mediación de María SS. en la distribución de todas las gracias *no se opone* en modo alguno la Mediación de Cristo, *ni excluye* la mediación de los santos. Me explico.

La Mediación de María SS., en primer lugar, no sólo no se opone a la Mediación de Cristo, único Mediador, sino que la subraya más. Porque la Virgen misma, como nosotros, ruega siempre a Dios Padre por medio de Cristo, intercede siempre ante Él. Y nosotros mismos, cuando nos dirigimos a Ella y a su Mediación, no pedimos sino que se dignen rogar a Cristo por nosotros e interceder en favor nuestro ante Él, supliendo así con su dignidad la indignidad nuestra. A quien nos objete si no sería señal de mayor confianza en Dios o en Cristo, y por tanto, de mayor honor, dirigirse inmediatamente a Ellos, sin la Mediación de María, respondemos: no negamos que sea cosa buena y conveniente dirigirse directamente de cuando en cuando a Dios o a Cristo; pero esto no excluye que sea igualmente bueno y conveniente dirigirse a Dios y a Cristo de cuando en cuando mediante la Inmaculada Madre de Dios y Madre nuestra. Y esto porque dirigirse a Dios o a Cristo mediante la Virgen SS., más bien que directamente: *a*) es señal de mayor respeto —y por tanto, de mayor honor— para la infinita majestad de Dios y de Cristo, ante la cual por nuestra gran miseria e indignidad no nos atrevemos ni siquiera a comparecer, y nos servimos de una persona incomparablemente más digna y más acepta que nosotros; *b*) porque recurrir a Dios o a Cristo mediante su SS. Madre cede en honor de María SS., pues se sabe que Dios, para honrar a sus amigos —como hizo con Abraham y Abimelec (*Gen.*, 20) y con Job (48, 2)—, concede a veces gracias que no habría concedido sin su intercesión. Este recurso a Dios o a Cristo por medio de la Virgen —que suple nuestra miseria o indignidad— se resuelve, pues, completamente, en mayor gloria de Dios, de Cristo, y consiguientemente de su Madre, que lo es también nuestra. Ese recurso, por tanto, no procede de desconfianza en Dios o en Cristo, sino en nosotros a causa de nuestra miseria.

La Mediación de la Virgen, en segundo lugar, no sólo no deroga en modo alguno la Mediación de Cristo, no sólo no la excluye, no la ofusca, sino que la subraya más, la exalta, porque es completamente dependiente de la de Cristo, y del todo subordinada a ella. La luna, que transmite a la tierra la luz del sol, no sólo no lo eclipsa, no lo sustituye, sino que lo realza, puesto que toda la luz de la luna deriva del sol.

La Mediación de María, finalmente, no excluye en modo alguno la media-

ción de los santos, como la de Cristo no excluye la de María. Hay, sin embargo, una inmensa diferencia entre la Mediación de María y la de los santos, como inmensa es también la diferencia entre la de Cristo y la de María. Mientras la mediación de los santos es solamente *útil*, la de María SS., en cambio, es *necesaria*, porque —como probaremos— así lo ha determinado Dios. Mientras la mediación de los santos es *subordinada* a la de Jesús y a la de María, la de María sólo está subordinada a la de Jesús, porque todo lo que es impetrado por los santos, lo es en cierto modo por la Reina de los santos [4], por cuyas manos presentan ellos a Dios sus súplicas, de manera que —como afirma S. Anselmo— «si Ella calla, ninguno [de los santos] rogará, ninguno dará auxilio, mientras que si Ella ruega, todos rogarán, todos auxiliarán» [5]. Mientras la mediación de los Santos es *intermitente*, la de María es *continua*, porque también Ella, como su divino Hijo, intercede en el cielo continuamente por nosotros. Mientras la mediación de los Santos es *particular*, o sea, se extiende a algunas gracias (ellos son mediadores *de gracias*, unos de unas y otros de otras), y a algunos fieles, la de María SS. es *universal*, o sea, se extiende a *todas* las gracias (Ella es Mediadora *de gracia*, de todas las gracias) y a todas las categorías de personas, a los hombres de todos los tiempos y lugares. Mientras la mediación de los Santos *puede ser ineficaz*, tanto porque Dios no los hace siempre conocer cuál es el mayor bien para aquellos por quien ruegan, como porque los deméritos de sus patrocinados son demasiado grandes y demasiado desproporcionados a los méritos de los Santos; la Mediación de María SS. en cambio, es *siempre eficaz*, su oración siempre es escuchada, porque ante el Omnipotente por naturaleza Ella es, por así decir, la Omnipotente por gracia, la Omnipotencia suplicante: «Imaginemos —escribe Suárez— de una parte a la Virgen bendita que pide alguna gracia, y de otra a toda la corte celestial que se opone a la petición de su Reina; en este conflicto (del cual se lee en Daniel un ejemplo entre los Ángeles) la oración de María sería más eficaz y de mayor valor ante Dios que la de todos los demás Santos. Así piensan los SS. Padres, así conviene a la dignidad de Madre de Dios, así se debe en cierto modo a la perfectísima gracia y caridad de María. Por eso la Iglesia invoca a María con más frecuencia que no a los otros Santos» (*In III P*, disp. 23, sect. 2). La oración de los Santos es oración de hermanos, mientras que la de María SS. es oración de Madre, que toda solicita del verdadero bien de sus hijos —todos los

---

(4) Así Suárez: "Quidquid alii impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant... Et hinc ortum est, ut inter alios Sanctos non utamur uno ut intercessore ad alium, quia omnes sunt eiusdem ordinis; ad Virginem autem, tamquam ad Reginam et Dominam, alii adhibentur intercessores." (*De Incarn.*... P. II, disp. 23, sect. 3, n. 5.)

(5) "Te tacente, nullus orabit, nullus invabit; Te orante, omnes orabunt, omnes invabunt." (Or. 46 [al. 45]; PL. 158, 944.) La razón de esto hay que buscarla en el hecho de que, según el orden establecido por Dios en las cosas creadas, lo inferior es reducido por Dios a lo superior.

hombres— no espera que se dirijan a Ella en busca de ayuda, sino que les proviene. Las palabras dirigidas por Salomón a su madre Betsabé, son las mismas que repite de continuo el Rey del Cielo a su Madre augusta: «Pide, oh Madre, porque no me es posible rehusarte nada» (*III Reyes*, 2, 20).

Cinco son, pues, las diferencias que median entre la Mediación de María SS. y la de los Santos, a saber: la Mediación de María, a diferencia de la de los Santos, es necesaria, subordinada sólo a la de Cristo, continua, universal y siempre eficaz.

3.º) La expresión: todas las gracias pasan o «descienden del cielo» por las manos de María, es una *expresión metafórica*, y por tanto, no hay que entenderla materialmente. Es necesario, en efecto, tener presente que la gracia, tanto actual como habitual, no tiene una subsistencia propia, y por tanto, no puede preexistir «en el cielo» o «entre las manos» de María antes de que exista el alma misma. La gracia actual, en efecto, es algo accidental, que no puede existir sin sujeto, y que, por tanto, es causada por Dios en nosotros, sin nosotros, y consiste en la ilustración de la mente y en la pía moción de la voluntad, y es evidente que tanto una como otra no pueden subsistir fuera de la mente y de la voluntad. Se puede decir, sin embargo, que esa gracia se encuentra *virtualmente* en el cielo antes de que se cree el alma, o sea, que se encuentra en su origen en Cristo, y después de Cristo, en la Mediación de María. Dígase lo mismo de la gracia habitual o santificante, que haciendo al sujeto que la posee partícipe de la divina naturaleza, no puede existir evidentemente fuera del sujeto que ella informa y eleva. Se educe *(educitur)* del alma misma; en virtud de la omnipotencia de Dios y de la potencia obediencial de la criatura. Cuando, pues, decimos que todas las gracias nos vienen del cielo por manos de María, no queremos significar sino esto: todas las gracias son concedidas por Dios a través de la Mediación de María: la actual se educe de las potencias del alma (entendimiento y voluntad), mientras la habitual se educe de la esencial misma del alma. Esto que se dice de la gracia actual y habitual, se dice también de las gracias gratuitas (*gratis datae*) o carismas, y de los favores de orden natural: cosas todas que no pueden existir fuera del sujeto a quien se conceden.

b) *Universalidad subjetiva*, o sea, *personas a las que se distribuyen las gracias.*

Universal objetivamente, es decir, por parte de la gracia distribuída, la Mediación de la Virgen SS. es también universal subjetivamente, en cuanto se extiende —como la de Cristo, Cabeza de todos— a todos los hombres de todos los tiempos. Se extiende, pues, tanto a los hombres que viven después de Ella, como a los que vivieron antes, aunque —evidentemente— de modo diverso.

Respecto a los que han vivido después de Ella, el influjo de María SS. es a modo de *causa eficiente*. A ellos, en sentido verdadero y propio, María (con Cristo y dependientemente de Él), por lo menos después de la Asunción, ha distribuido y distribuye todas y cada una de las gracias. Respecto a los que vivieron antes de Ella, el influjo de la Virgen se ejerce a modo de *causa final*, en cuanto que la gracia se les concedió en atención a los futuros méritos de Ella, unidos a los del Redentor: el fin antúa antes de existir realmente (por ejemplo, la merced mueve al operario a prestar su trabajo antes de que la obtenga). La Virgen SS., pues, propiamente hablando, no distribuye o transmite esas gracias, puesto que se trata de gracias pasadas. Es Dios mismo el que, en atención a los méritos de Ella (y a los del Redentor), las distribuyó a todos los que la precedieron en la existencia.

c) *La persona que distribuye todas las gracias.*

Esta persona es María SS. Le compete a Ella esta prerrogativa, no por naturaleza, sino por sólo privilegio, porque Dios libremente ha querido confiarle esa misión altísima, como en seguida probaremos.

Se suele preguntar aquí —y con razón— desde cuándo comenzó la Virgen Santísima su oficio de Dispensadora de todas las gracias divinas.

Para dar una respuesta adecuada, conviene distinguir ante todo tres tiempos: *a*) desde la Concepción de Ella a la Encarnación del Verbo; *b*) desde la Encarnación del Verbo a la muerte y Resurrección; *c*) desde la Resurrección de Cristo a la gloriosa Asunción de María. Hay que distinguir, además, dos maneras de intervención: *genérica* y *particular*, es decir, referente a cada una de las gracias que hay que distribuir a cada uno de los hombres. Esta particular intervención puede ejercerla María de dos modos, a saber: *explícito*, o sea, con conocimiento claro y distinto de todas las gracias y de todas las personas; e *implícito*, esto es, con un conocimiento contenido en el explícito y distinto de Cristo, quien desde el primer instante de su Concepción gozó de la ciencia beatífica.

Esto supuesto, no falta quien atribuye a la Virgen SS. una intervención genérica, desde su Inmaculada Concepción. Por ejemplo, Guevara (*In cap. I Matth.*, observ. XV).

Respecto a la intercesión *particular*, ninguna dificultad sería hay en admitir una intercesión *explícita* en algunos casos particulares (por ej., en la santificación del Bautista). Se debe extender, sin embargo, a todos los casos particulares, al menos a partir de su gloriosa Asunción, cuando comenzó a ver en Dios a todos sus hijos y todas sus particulares necesidades. No falta aún quien anticipa esta intercesión particular y explícita y se la atribuye a partir del instante de la Encarnación del Verbo (así, el P. JEANJACQUOT, *Semplici spiegazioni*, p. 152), que cita en su favor a S. Alberto Magno, S. Antonino, S. Bernardino

de Sena, Hugo de S. Caro y de Rhodes; o desde la Visitación (así S. Alfonso M.ª de Ligorio, *Glorias de María*, discurso de la Visitación). En ese caso hay que admitir en la Virgen SS. una ciencia infusa que se extiende a todos los hombres y a todas sus particulares necesidades.

2. Los adversarios de nuestra tesis.

Además de los protestantes, entre los que se distinguió un cierto Andrés Rivet (en la obra *Apologia pro Maria*, l. II, Op. Theol., t. III) [6], han impugnado nuestra tesis también algunos católicos, tanto antiguos como recientes; entre ellos, Juan Crisóstomo Trombelli, y en nuestros días, B. Poschmann, Juan Ude y Antonio Fischer.

El P. Teófilo Raynaud, S. I. († 1667) en su famoso *Dyptica Mariana*, donde se propone separar el grano de la paja que ha invadido, según él, el campo mariológico, afirma que nuestra sentencia es excesivamente piadosa. Y confiesa que no comprende «cómo se pueda probar suficientemente el actual mérito de congruo de la Madre de Dios respecto a todos los dones que de Dios provienen». Dice, además, que la sentencia de los Padres, que de cuando en cuando afirman que todos los bienes nos llegan por medio de la Virgen SS., puede fácilmente aplicarse a una causalidad mediata que consiste en haber engendrado a Cristo (P. II, punc. X, nn. 13-14) [7].

Adán Windenfeld, en su tristemente célebre opúsculo *Monita salutaria* (1673), ponía, entre otras cosas, en labios de la Virgen las siguientes palabras: «No me veneréis como si no os bastase Dios. Si tú amas a Dios, no tienes necesidad de nadie más» (aviso 7). «No me veneréis como si no hubiese acceso a Cristo más que por Mí» (aviso 8). Cfr. Bourassé, *Summa Aurea*, t. V, 146). Muchos le siguieron (Cfr. Migne, *Encycl. Catt.*, serie I, t. XIII, 901 ss.).

---

(6) Ha reforzado nuevamente la tesis protestante el valdense Juan Miegge: "Lutero —escribe— reconquistó el Evangelio de la pura misericordia de Dios en Cristo, de la gracia sin mérito y más allá del mérito. Con esto, sin polémicas, sin ataques, disipó e hizo imposible en la nueva fe evangélica la doctrina de la Mediación misericordiosa de María: imposible por *superflua*. (*La Vergine Maria*, Torre Pellice, 1950, pp. 162 s.)—Sería como decir: Dios, causa primera, puede hacer todo por sí, sin la actuación de las causas segundas; por tanto, las causas segundas son imposibles, *puesto que son superfluas*... La lógica —como se ve— no parece el "fuerte" de los enemigos de María SS., que en abierta oposición al mismo Evangelio (*Lc.* 1) reducen toda la participación —consciente, plena, libre— de María SS. a la Encarnación redentora, a una "participación... enteramente *ocasional y pasiva*" (¿...!) (o. c., p. 151). Y se atreven a llamarse "evangélicos"...!

(7) Sin embargo, en el *Nomenclator Marianus*, Raynaud parece casi retractarse. Para justificar las expresiones "Fons gratiae", "causa salutis" que la Iglesia atribuye a María, dice: "Si se tiene en cuenta el hecho de que con su intercesión la Virgen SS. nos obtiene la gracia, la salvación y la gloria, se le pueden dar con razón estos títulos." (En *Marialia*, p. 376.)

Recogió la tesis de Windenfeld el célebre historiador y piadosísimo sacerdote Luis Antonio Muratori (Lamindo Pritanio), en la obra *Della regolata devozione dei Cristiani* (Arezzo, 1747). Escribe, entre otras cosas, en el capítulo XXII: «...podemos encontrar quien afirma que ninguna gracia, ningún bien nos viene de Dios, sino por manos de María. Lo que puede entenderse rectamente porque por medio de esta Inmaculada Virgen hemos recibido a Nuestro Señor Jesucristo, por quien nos vienen infinitos méritos y dones y toda bendición celestial. De otra manera, sería un error creer que Dios y su bendito Hijo no nos conceden ni pueden conceder gracias sin la Mediación e intercesión de María... Exageraciones devotas serían las que pretendiesen hacer pasar por María todos los beneficios divinos; y que cuanto se obtiene de Dios, hay que atribuirlo a su intercesión. Ninguno ha imaginado nunca entre los católicos creyentes que implorando nosotros el socorro e intercesión de los Santos, ellos hayan de recurrir a la Mediación de la Virgen para obtener de Dios lo que deseamos». S. Alfonso M.ª de Ligorio opone una enérgica refutación a Muratori en sus *Glorias de María* (P. III, cap. 5), en 1750, año de la muerte del célebre historiador. Le respondió un anónimo («Lamindo Pritanio redivivo», sobrino quizá del célebre historiador). S. Alfonso replicó en la obra *Respuesta a un anónimo que ha censurado al cap. 5 de las "Glorias de María"*. También el P. Benedicto Piazza, S. I. —como veremos— refutó con mucha erudición a Muratori.

Cuando hervía la controversia, hizo su aparición entre los contendientes el célebre mariólogo Juan Crisóstomo Trombelli, y se alistó un poco disimuladamente entre los adversarios (*B. M. Virginis vita et gesta*, en «Summa Aurea», t. IV, 27-25). Encontraba inconcluyentes las razones que en favor de la Mediación universal de María se toman de los títulos merecidísimos que se le dan: Emperatriz, Señora y Reina. Y todo lo que los Padres, incluso el mismo San Bernardo, han dicho de María, canal de todas las gracias, él lo interpreta de una manera que no deja de hacer impresión, de la simple causalidad y concesión mediata, en cuanto que María fué Madre del Salvador. Y cuando se trata de textos que absolutamente rechazan esa significación restringida, los califica de hipérboles oratorias. Hace observar también que *a*) según la Liturgia y el sentido católico, María intercede y ruega por nosotros, no distribuye. *Si enim obsecrat ut obtineat, ipsa per se non largitur, neque in manu sua ac potestate ea habet ut nobis conferat;* b) que la Iglesia dirige casi todas sus súplicas al Padre y a Cristo sin hacer mención alguna de María. Observamos, sin embargo, en seguida que estos dos argumentos se fundan únicamente en la mala comprensión del sentido que dan a su sentencia los defensores de la Mediación universal (Campana, *María nel Dogma*, p. 292, ed. 4).

En nuestros días, contra nuestra sentencia, hoy ya común entre los teólogos, han escrito los profesores Poschmann, Ude y Fischer [8].

Poschmann, recensionando en «Theologische Revue» (7 [1928], 261-265), de Münster, el tratado sobre la mediación universal del profesor Bittremieux, se ha mostrado abiertamente contrario a la tesis.

El profesor Ude, de la Universidad de Graz, en su opúsculo *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden* (1928), renovando lo que habían dicho Raynaud, Muratori y Trombelli, cree exagerado sostener que María SS. es la distribuidora de todas las gracias. Esa opinión, que él declara «piadosa», porque no es contraria a ningún dogma, carece —según él— de todo serio fundamento, tanto escriturístico como tradicional, por lo que no puede enorgullecerse de un derecho de ciudadanía en la Mariología científica. Tanto más que de ella, en el momento en que fuese admitida, se derivarían consecuencias absurdas. Se esfuerza, pues, en refutar todos los argumentos aducidos en su favor. De ellos —según él— se puede deducir solamente la incomparable amplitud de su poder de intercesión, pero no la absoluta universalidad del mismo. Y concluye: «Si fuese verdad que toda gracia se nos da por medio de María, y que nadie se salva más que por su medio, sería necesario cambiar toda la manera de orar y todo el formulario que se usa en la oración. En toda oración habría que recurrir a esta ley que preside la distribución de las gracias. No tendría entonces ningún sentido el recurso a los Santos para que intercediesen directamente por nosotros ante Dios. De la misma manera, en toda súplica nuestra dirigida a Dios habría que hacer mención de la Mediación de María. Parece que sería entonces justo recurrir únicamente a María y excluir el recurso directo a Dios, puesto que nada recibimos de El inmediatamente, ya que la intercesión de María sería la única vía para llegar a la posesión de la gracia» (*Opusc.* c., p. 153). Una perfecta refutación del opúsculo de Ude la ha hecho el P. Müller, S. I., en la «Zeitschrift für Katholische Theologie» (1929).

Antonio Fischer («Beilage Zur Ausburger Postzeitung», 13 febrero 1924) afirma que si la Mediación universal de María SS. se definiese algún día, «el catolicismo no sería ya un círculo con un centro único, Cristo, sino una elipse con un doble centro, Cristo y María» (Cfr. «L'Ami du clergé», 42 [1925], 51) [9].

El profesor lovaniense Lebon hacía mención hace poco de un «docto y

(8) Tampoco ha demostrado ninguna simpatía por la Mediación el prof. Rivière, de la Facultad Teológica de Strasburg, célebre por sus escritos sobre la Redención.

(9) Según la genuina doctrina de la Mediación, se tiene un único círculo del que Jesús es el centro y María SS. la circunferencia. Observaba justamente Crasset (*La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, París, 1679, p. 37), seguido por S. Alfonso (*Glorias de María*, c. 5, § 1): "Como ninguna línea sale del centro que no pase por la circunferencia, así todo lo que sale del Corazón de Jesús, que es el centro de todos los bienes, pasa a través de su Madre, que es la circunferencia que lo circunda."

eminente eclesiástico, más historiador, es verdad, que teólogo propiamente dicho, que declaraba un día que podría escribirse sobre la uña de un pulgar todo lo que de verdadera Teología digna de este nombre se contiene en la doctrina de la Mediación mariana» (*L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie, est-elle possible?*, en «Journées Sacerdotales Mariales», 1951, Session Doctrinale. Dinant, 1952, p. 14).

Contra estos pocos adversarios, antiguos y recientes, demostraremos que nuestra tesis, *común* entre los teólogos (como se dice en el reciente decreto de aprobación de los milagros del Bto. Montfort) es *formalmente* revelada por Dios, aunque de un modo *implícito:* «formaliter implicite revelata». Es, pues, de fe en virtud de la enseñanza del Magisterio ordinario de la Iglesia, definible como dogma de fe por el Supremo Magisterio de la Iglesia.

3. Las pruebas.

1) *LA VOZ DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO*

El Magisterio ordinario de la Iglesia se ha expresado clara e inequívocamente acerca de nuestra sentencia.

Benedicto XIV, en la Bula *Gloriosae Dominae* (28 septiembre 1748), escribía: «Ella [María] es como el arroyo celestial por cuyo medio llegan al seno de los míseros mortales las *aguas de todas las gracias y de todos los dones*».

Pío VII, en el documento intitulado: «Ampliatio privilegiorum Ecclesiae B. M. V. ab Angelo salutatae in coenobio Fratrum Ordinis Servorum B. M. V.» (1806), llama a la Virgen SS. «Madre nuestra y *Dispensadora de todas las gracias*» (Bourassé, *Summa Aurea*, t. VII, 546).

León XIII repite en diversas Encíclicas y de varios modos esta gran enseñanza. En la Encíclica *Octobri mense*, de 1891, escribía: «Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz y fundada en la tierra, y debidamente establecida, la Iglesia, administradora de la misma salvación por medio del triunfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo pueblo.

»Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la humana naturaleza para redimir y glorificar al hombre, y estando a punto de desposarse de alguna manera místicamente con el universal linaje de los hombres, no lo realizó sin el libre consentimiento de la

Madre designada para ello, que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: *Por la anunciación se aguardaba en el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana* (*S. Th.*, 3, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias, que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" (*Jn.*, 1, 17), *no se nos distribuye nada* ("nihil porsus") *por la divina voluntad, sino por medio de María;* de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre» [10].

En la Encíclica *Iucunda semper*, de 8 de septiembre de 1894, escribía: «Que invoquemos rogando el auxilio de María es cosa que encuentra indudablemente su fundamento en el oficio de obtenernos la gracia divina, *oficio* que *continuamente* ejercita ante Dios». Y repite las palabras de S. Bernardino de Sena: «Todas las gracias que se comunican al mundo recorren este camino: de Dios pasan a Cristo; de Cristo a la Virgen; y finalmente, de la Virgen, con orden admirable, se nos dispensan a nosotros».

En la Encíclica *Adiutricem populi*, de 5 de septiembre de 1895: «Por tanto, con justicia se le dirigen a Ella en todos los pueblos y ritos elogios y votos que crecen en el curso de los siglos, a Ella, Señora nuestra, Mediadora nuestra, Reparadora de todo el mundo, *la que nos obtiene los dones de Dios*». «Por designio divino, Ella, desde la Asunción al cielo, comenzó a velar de tal modo por la suerte de la Iglesia y a mostrarse de hecho Madre nuestra, que como había sido auxiliar del misterio de la Redención, lo fué también de la gracia que se deriva *en todo tiempo* de la misma con un poder casi sin medida».

Y en la Encíclica *Diuturni temporis*, de 6 de septiembre de 1896: «Por Ella, como por un caudalosísimo canal, nos vienen las corrientes de las gracias celestiales; en sus manos están los tesoros de la misericordia del Señor. Dios quiere que Ella sea el principio *de todos los bienes*».

---

(10) "Ubi vero per mysterium crucis generis nostri salus peracta, atque eiusdem administra salutis, Ecclesia, triumphante Christo, conditu in terris ritoque constituta est, novus ex eo tempore in populum novum ordo providentis Dei incepit voluitque. Divina consilia addecet magno cum religione intueri, Filius Dei aeternus, quum, *ad* hominis redemptionem et deum, hominis naturam velici suscipere, atque mysticum quoddam cum universo humano genere iniuris esset connubium, non id ante perfecit quam liberrima consensio accessisset designatae Matris, quae ipsius generis humani personam quodammodo gerebat, ad eam illustrem verissimamque Aquinatis sententiam: *Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis* loco totius humanae naturae (III P., q. XXX.) Ex qua non minus vere propriequc affirmare licet, nihil prorsus de pernagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem gratia et veritas per Iesum Christum facta est (*Jn.*, 1, 17), nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri; ut quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem accedere nemo possit ad Christum."

San Pío X, en la Encíclica *Ad diem illum*, de 2 de febrero de 1904, después de haber afirmado la indisoluble unión de la Virgen SS. a Cristo en la obra de nuestra Redención, dice: «La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús es que María *mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido* (Eadmeri., *De excellentia Virg. Mariae*, c. 9), y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre.

Seguramente se puede decir que la disposición de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido con su muerte. Él mismo es, por su naturaleza, el mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, por razón de esta sociedad de dolores y de angustias, ya mencionada, entre la Madre y el Hijo, se ha concedido a la augusta Virgen que sea *poderosísima mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su unigénito Hijo* (Pío IX, Bula *Ineffabilis*). La fuente es, por tanto, Jesucristo, *y de su plenitud recibimos todos* (*Jn.*, 1, 16)... *de quien todo el cuerpo trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación... el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad* (*Eph.*, 4, 16).

Pero María, como lo hace observar acertadamente S. Bernardo, es el *acueducto* (*Serm. de temp., in Nativ. B. V., de Aquaeductu*, n. 4), o, si se quiere, el cuello por medio del cual el cuerpo se une con la cabeza, y la cabeza transmite a todo el cuerpo su eficacia y sus influencias. Dice S. Bernardino de Sena: *Ella es el cuello de nuestra cabeza, por el cual se comunican a su cuerpo místico todos los dones espirituales* (*Quadrag. de Evangelio aeterno*, serm. 10, a. 3, c. 3). De aquí se infiere que distamos mucho de atribuir a la Madre de Dios una virtud productora de la gracia sobrenatural, virtud que sólo pertenece a Dios. Sin embargo, puesto que María sobresale entre todos en santidad y en unión con Jesucristo y ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la Redención, Ella nos merece *de congruo*, como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha merecido *de condigno*, y Ella es el ministro supremo de la dispensación de las gracias. *Está sentada a la diestra de su Majestad, en las alturas* (*Hebr.*, 1, 3), a la derecha de su Hijo, *segurísimo refugio y fidelísimo auxilio de todos los que peligran, de tal manera que no hay que temer ni desesperar si Ella nos da dirección, aliento, favor y protección*» (Pío IX, Bula *Ineffabilis*).

Benedicto XV, muchas veces, en varios documentos, enseñó expresamente la cooperación de la Virgen SS. a la distribución de todas las gracias. En la carta dirigida a la *Confraternidad de Nuestra Señora de la Buena Muerte*, dice: «La Virgen ha sufrido con el Hijo que sufre, ha padecido una especie de muerte con el Hijo moribundo, ha renunciado a sus derechos de madre por la salvación de los hombres, y para satisfacer a la justicia divina ha inmolado, en

cuanto de Ella dependía, a su Hijo. Se puede, pues, decir justamente que Ella, en unión con Cristo, ha rescatado al género humano en cuanto era de su parte». «Corredentora con Cristo quiere decir haber colaborado con Él a todo lo que constituye la obra de la Redención, y es ciertísimo que María ha colaborado maravillosamente. Ella ha merecido y satisfecho con el Salvador, nos reconcilia con Dios mediante el ofrecimiento de la hostia por Ella preparada, y es también Ella la que nos dispensa los bienes sobrenaturales, porque es el ministro supremo de la distribución de la gracia» (A. A. S., 10 [1929], 182).

Accediendo a un doctísimo voto del P. Lépicier, O. S. M., después Cardenal, en discurso del 6 de abril de 1928, con ocasión de la solemne lectura del decreto de aprobación de los milagros de la Bta. Juana de Arco, dijo expresamente que «todos los dones, aun los milagros, deben atribuirse a la Mediación de la Madre de Dios, porque Ella es llamada por los Padres, *Mediadora de todos los mediadores*».

En 1921 el mismo Pontífice, en atención sobre todo a las instancias del Card. Mercier, concedió a todas las Diócesis de Bélgica y a todas las demás que lo pidiesen, el Oficio y la Misa de María SS. *Mediadora de todas las gracias*, donde la sentencia que defendemos se inculca repetidamente de la manera más clara e inconfundible.

Pío XI, en la Carta de 2 de marzo de 1922, llama a la Virgen «Mediadora ante Dios de todas las gracias» (Cfr. A. A. S., 14 [1922], 186). Para demostrar hasta qué punto llevaba en el corazón esa doctrina, instituyó, apenas llegado al solio pontificio, tres comisiones de teólogos —una belga, una española y una romana— confiándoles el estudio de la definibilidad dogmática de esa doctrina. Se sabe que las tres comisiones dieron un voto favorable.

Pío XII, en el radiomensaje del 13 de mayo de 1946, con motivo de las solemnidades marianas de Fátima, afirmaba, entre otras cosas: «Asociada como Madre y auxiliar al Rey de los Mártires en la obra inefable de la humana Redención, le está asociada para siempre, con un poder casi inmenso, en la distribución de todas las gracias que se derivan de la Redención» (Cfr. «L'Osserv. Rom.», 19 mayo 1946). En el discurso a los peregrinos genoveses (21 abril 1940), decía hermosamente que María «a quien Dios concedió la custodia junto a su trono de los tesoros de su multiforme gracia, es ministro y Dispensadora generosa de ellos. Si Pedro tiene las llaves del cielo, María tiene las llaves del corazón de Dios; si Pedro ata y desata, también María ata con las cadenas del amor y desata con la misericordia del perdón. Si Pedro es el custodio y el ministro de la indulgencia, María es la munificente y sabia tesorera de los favores divinos» (Cfr. «L'Osserv. Rom.», 22-23 abril 1940).

La enseñanza de los Pontífices —como es fácil constatar— aparece bien clara. El mismo Ude ha tenido que reconocer que los más recientes documen-

tos pontificios hablan de modo bastante claro de la sentencia que él rechaza, pero observa para neutralizar su valor, que los SS. Pontífices, en esos documentos, no han intentado más que expresar *sus sentimientos privados*, que valen tanto como los argumentos en que se basan, argumentos que él cree sin valor. Esta afirmación es extremadamente audaz, sobre todo después de la recentísima Encíclica *Humani generis*, en la que se afirma claramente que a las Encíclicas de los Pontífices se debe un verdadero asenso como «enseñanza del Magisterio ordinario».

El Episcopado ha hecho eco a los Romanos Pontífices. Varios *Concilios Provinciales* han profesado explícitamente esa doctrina. Baste citar el Concilio Provincial II (1854) y III (1863), de Quebec; el Concilio Provincial de Utrecht (1865); el Concilio Provincial VII de Baltimore (1849) y el Concilio Provincial de Bourges (1850), que saludaba en María SS. «poderosísima Dispensadora de todas las gracias» (Cfr. GONTS, F. X., *De definibilitate Mediationis universalis Deiparae*, Bruxelles 1904, p. 123).

En la petición dirigida a Pío IX para la declaración de S. Alfonso M.ª de Ligorio como Doctor de la Iglesia universal, 585, entre Cardenales, Arzobispos y Obispos de las cinco partes del mundo, aprobaban y alababan la doctrina enseñada por el Santo acerca de la Virgen Dispensadora de todas las gracias: «Todas las gracias se dispensan sólo por mano de María» *(Glorias de María*, introd.). Otra petición para el mismo fin y sobre el mismo asunto la firmaban 113 Cardenales, Arzobispos y Obispos (Cfr. o. c., p. 124). Además: en una carta enviada al Card. Mercier, 450 Obispos expresaban su parecer favorable acerca de la *oportunidad* de una definición dogmática de la Mediación universal de María. Sólo tres Obispos, aun admitiendo la doctrina de la Mediación, declaraban no considerar oportuna su solemne definición [11].

Ni es menos elocuente el testimonio de la S. Liturgia, tanto latina como griega. «La Iglesia —escribe S. Alfonso M.ª de Ligorio—, en las acostumbradas oraciones aprobadas por ella, nos enseña a recurrir continuamente a esta divina Madre y a invocarla como *salud de los enfermos, refugio de los pecadores, auxilio de los cristianos, vida, esperanza nuestra*. La misma santa Iglesia, en el oficio de las fiestas de la Virgen, aplicándole las palabras de la Sabiduría, nos da a entender que en María encontraremos toda esperanza: «in me omnis spes vitae et virtutis» *(Eccli.*, 24, 24). En María toda gracia: «in me gratia omnis viae et veritatis» (Ibid.). En María, en suma, encontraremos la vida y la salvación eterna: "qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino" *(Prov.*, 8, 35). Y en otro pasaje: "qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt" *(Eccli.*, 24, 30-31).

(11) El texto de la carta enviada por el Card. Mercier a todos los Obispos católicos puede leerse en la revista "Regina dei Cuori", 8 (1921), 57.

Cosas todas que nos indican la necesidad que tenemos de la intercesión de María» *(Glorias de María*, P. I, c. 5, § 1).

Entre los títulos dados por la Liturgia a la Virgen SS. y que expresan con viveza su Mediación en la distribución de todas las gracias, merecen especial relieve el de «puerta del cielo», frecuentísimo, el de «Madre de la divina gracia», el de «Madre de la misericordia», etc. A la Liturgia de la Iglesia Latina se une también la de la Griega, que, en sus Cánones, en sus Triodios, en sus Paraclíticos, expresa de varios modos la Mediación universal de María SS. en la distribución de todas las gracias. La Virgen SS., en efecto, es llamada «única esperanza de los cristianos», «auxilio perpetuo de los cristianos», «único auxilio de los hombres», «puerto de salvación», «patrocinio de los pecadores», «firmeza de los que están de pie y recuperación de los que caen», etc., etc. (Cfr. COSTA, o. c., p. 172-183). Finalmente, en el invitatorio del Oficio de la fiesta de María SS. *Mediadora de todas las gracias*, se dice: «Venid, adoremos a Cristo Redentor, que ha querido que todo lo tuviésemos por medio de María».

A la Iglesia docente hace eco la Iglesia discente, que es también indefectible en la fe. El consentimiento de toda la Iglesia discente acerca de la doctrina de María SS. Distribuidora de todas las gracias se manifiesta sobre todo en tres cosas: *a*) en el recurso universal de todas las generaciones a María SS. como a Mediadora; *b*) en la práctica común de interponer a los demás Santos como intercesores no sólo ante Dios, sino también ante María SS.; *c*) en la universal, constante gratitud de todas las generaciones cristianas hacia María Santísima.

a) El universal y constante recurso de todas las generaciones cristianas a la Virgen en todas sus necesidades, aparece en los múltiples títulos dados a la Virgen, títulos que corresponden a diversas necesidades en cuyo auxilio ha venido Ella siempre (por ej., la Virgen del Perpetuo Socorro, Auxiliadora de los cristianos. Consuelo de los afligidos, Salud de los enfermos, Causa de nuestra alegría, etc.); en las continuas peregrinaciones a los innumerables santuarios marianos esparcidos por todo el mundo; en la innumerable multitud de imágenes milagrosas de María SS.

b) La práctica común de interponer a los santos como intercesores ante María SS. aparece del uso común de recitar el *Ave María* también en honor de los Santos, mientras que no se recitan a la Virgen las oraciones propias de los Santos. «Recitamos —observa justamente Suárez— la salutación angélica a los demás Santos para que la presenten a la Virgen, en nuestro lugar» *(De Incarnat.*, P. II, d. 23, sec. 3, n. 5). Intercesores particulares ante la intercesora universal: este es el preciso significado de esa práctica.

c) La universal gratitud de todas las generaciones cristianas a la Virgen

Santísima se ve por los innumerables santuarios marianos en señal de reconocimiento por los favores recibidos, fruto de la universal Mediación de María. «Por esto —dice S. Bernardo— todas las generaciones la llamarán bienaventurada, porque Tú has engendrado a la vida y a la gloria a todas las generaciones...; en Ti encuentran los justos la gracia, y los pecadores el perdón para siempre *(In festo Purif.*, serm. 2, n. 4; PL 183, 328). Todos los cristianos saben que por mucho que la honren nunca dejarán de serle deudores.

2) *LA VOZ DE LA SAGRADA ESCRITURA*

Según el profesor Antonio Fischer (o. c., p. 49), la S. Escritura no dice nada sobre nuestro argumento, y este silencio revela inmediatamente la endeblez de esa tesis que se quería ver definida como dogma de fe. En realidad, la S. Escritura, para quien sabe leerla a la luz del Magisterio ordinario de la Iglesia —el único autorizado—, no está en manera alguna muda, y su pretendido silencio es *más aparente que real*.

Sería ciertamente inútil buscar en la S. Escritura la expresión «Distribuidora de todas las gracias». Se encuentra, sin embargo, equivalente, implícitamente, como parte en el todo.

La encontramos, en primer lugar, en el célebre texto del Génesis llamado Protoevangelio (3, 15): «Pondré enemistades..., etc». En las palabras del clásico texto podemos ver legítimamente no sólo la cooperación de la Virgen SS. a la obra de la llamada Redención objetiva, o sea, a la adquisición de todas las gracias, sino también su cooperación a la obra de nuestra Redención subjetiva, o sea, a la *distribución* de todas esas gracias, a la aplicación de los beneficios de la Redención. La Virgen SS., en efecto, nos es presentada en el texto del Génesis como unida, con estrechísimo e indisoluble vínculo, a Cristo, en toda la obra de nuestra Redención (objetiva y subjetiva), o sea, en la lucha (idénticas enemistades) y en el *triunfo* sobre la serpiente infernal (quebrantamiento de la cabeza). La cooperación, pues, de la Virgen SS. debe extenderse también a la distribución de todas las gracias, o sea, a la llamada Redención subjetiva.

La profecía del Protoevangelio tiene por objeto la Redención, o sea, la restauración del género humano caído por el pecado de Adán y Eva. Al grupo de los vencidos por la serpiente infernal (Adán y Eva) sustituye Dios el grupo de los vencedores del mismo (Cristo y María). Los primeros, causa del pecado original en sí misma (prevaricación objetiva) y de la propagación del mismo en todos sus descendientes (prevaricación subjetiva); los segundos, causa de la restauración en sí misma (Redención objetiva) y de su aplicación a todos (Redención subjetiva). Por eso, la asociación de María a Cristo consiste —como la obra misma de Cristo— en las *enemistades sempiternas* con la serpiente diabólica («Inimicitias ponam...») y en el *plenísimo triunfo* sobre ella («Ipsa

conteret caput tuum»): cosas ambas que significan claramente que la misión de la Virgen tiene la misma extensión que la de Cristo. Idéntica lucha, idéntico triunfo, idéntica obra que realizar: nuestra salvación. Este obvio razonamiento está bien lejos de ser —como querría el Prof. Ude— «una bella ampliﬁcación retórica» (o. c., p. 143-145).

Esta verdad está expresada poéticamente por varios símbolos, como el arca de Noé, la escala de Jacob, el vellocino de Gedeón, etc., en los que no pocos Padres y escritores eclesiásticos vieron simbolizada a la Virgen SS. en la obra de nuestra salvación.

La asociación de la Virgen SS. a Cristo en toda la obra de nuestra salvación, prometida en el Antiguo Testamento, viene a realizarse plenamente en el Nuevo.

Hay quien ha visto nuestra tesis como en germen («in nuce») en el consentimiento dado libremente por María SS. a la Encarnación redentora. «El *fiat* de la Encarnación —escribe el P. Bainvel—, pronunciado bajo la luz divina por la Virgen inspirada por Dios, adquirió por la unión de la voluntad de María con la divina, algo de la inmensidad del plan divino que abraza en su magnífica unidad *toda* la obra de la reparación y de la salvación» *(Marie, Mère de grace*, París, 1921, p. 75). Con este dato bíblico relacionan —como veremos— no pocos mariólogos la tesis de la Mediación universal de María Santísima en la distribución de todas las gracias.

Más. Encontramos en el Evangelio algunos hechos que, tomados no aisladamente sino en conjunto, constituyen un luminoso indicio y una no menos luminosa confirmación del plan divino, según el cual todas y cada una de las gracias nos son distribuídas por la Virgen SS. Estos hechos son tres: la Visitación *(Lc.* 1, 41-45), el milagro de las bodas de Caná *(Jn.*, 2, 1-11) y la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pentecostés *(Act.*, 1, 2; 12-14; 2, 1 ss.). Considerémoslos atentamente.

Por la presencia de la Virgen SS. y a su voz, Juan, antes aún de nacer, queda santificado, es decir, limpio de la culpa original. Este gran privilegio se da a conocer por su exultación a la voz de María. La voz, pues, de María fué como el vehículo de la gracia que santificó al Bautista. Es el primer milagro en el orden de la gracia.

En las bodas de Caná, cuando faltó el vino, Jesús conforme al ruego de la Virgen SS., anticipando la hora de los milagros, cambia el agua en vino. También aquí la voz suplicante de María fué como el vehículo de aquel primer milagro que abrió la serie de los prodigios de Cristo. Es el primer milagro en el orden de la naturaleza.

En el día solemne de Pentecostés, cuando nació la Iglesia, o sea, en la primera aplicación pública de los méritos de Cristo, descendió el Espíritu Santo sobre los Apóstoles por las súplicas de María. Como la primera efusión del

Espíritu Santificador en la Iglesia no se obró sin la intervención de María, tampoco —se puede concluir con un cierto derecho— se obrará ninguna otra efusión del mismo sin la intervención de Ella.

Estos tres hechos indican claramente que Dios, al distribuir por primera vez, tanto a cada uno como a la Iglesia, sus favores divinos, se ha servido siempre de la intervención de María. Ese constante modo de proceder indica la existencia de una ley general que preside la distribución de todas y cada una de las gracias divinas: la intervención, la cooperación de María. Pero hay otro texto en el Nuevo Testamento, del que lógicamente se deriva la cooperación de la Virgen SS. a la distribución de todas las gracias. En el Evangelio de S. Juan (19, 26) tenemos —como demostramos en su lugar— la solemne promulgación de la espiritual maternidad de María. Es de notar que Jesús, al proclamar explícitamente a la Virgen SS. Madre espiritual de los hombres, venía también a proclamar implícitamente la universal Mediación de María en la distribución de todas las gracias sobrenaturales con las que la vida misma sobrenatural que nos es conferida por medio de la Virgen, se alimenta, se robustece y llega a su última perfección.

Bossuet, razonando sobre los tres hechos evangélicos marianos (Visitación, bodas de Caná, proclamación de María como Madre nuestra sobre el Calvario), ve en ellos *los tres momentos de nuestra santificación:* el inicio (la llamada a la fe), el progreso (la justificación) y el término (la perseverancia final): tres especies de gracia que resumen toda la economía sobrenatural de la salvación de las almas: señal evidente de que María es «el instrumento general de las operaciones de la gracia». Razona así:

«Notad tres operaciones principales de la gracia de Jesucristo: Dios nos *llama*, Dios nos *justifica*, Dios nos da la *perseverancia*. La vocación es el primer paso, la justificación es nuestro progreso, la perseverancia es el término de nuestro viaje. Ahora bien, es cierto que nos es necesaria en estos tres estadios la ayuda de Jesucristo, fuente de toda nuestra gracia; y es igualmente cierto que la caridad de María SS. está asociada a estas tres obras.

»Por lo que respecta a la *vocación*, considerad lo que sucede a S. Juan Bautista en el seno de la madre, y veréis en ello una imagen de los pecadores llamados por la gracia. Juan está en la oscuridad; ¿dónde estáis vosotros, oh pecadores? Él no puede ni ver ni sentir, y Jesús viene a él sin que lo piense; se acerca, le habla al corazón, excita y atrae ese corazón adormecido y antes insensible; así trata el Hijo de Dios a los pecadores y los llama. ¿En qué pensáis vosotros, oh pecadores, cuando Él viene a vosotros? Os escondíais y Él os veía; queríais esquivarlo y Él sabía saliros al encuentro; os ha hablado al corazón, os ha llamado a Sí, y vosotros no le buscabais. Pero este mismo Jesucristo nos muestra en S. Juan que la caridad de María concurre con Él a esta gran obra. ¿Qué es lo que hace que se acerque Jesús a S. Juan, sino la caridad

de María? Si Jesús obra en el corazón de Juan, ¿no es mediante la voz de María? He aquí, pues, a María, en S. Juan Bautista, madre de aquel a quien Jesús llama; veámosla ahora en aquellos a quienes justifica.

»Los veo en el Evangelio, en las bodas de Caná en Galilea, en la persona de los Apóstoles. Oíd al escritor sagrado: "Jesús, en Caná de Galilea, comenzó a hacer milagros y manifestar su gloria y creyeron en Él sus discípulos: *et crediderunt in eum discipuli eius*". ¿Podría expresar en términos más claros la gracia justificante cuyo fundamento, como sabéis, es la fe? Pero no podía explicar mejor la parte que en esto tiene María SS., porque ¿quién no sabe que este gran milagro fué efecto de su caridad y de sus súplicas? ¿Fué acaso sin razón el que el hijo de Dios, que todo lo dispone tan bien, no quisiese hacer su primer milagro, sino en favor de su Madre SS.? ¿Es esto casualidad? ¿No será, más bien, porque el Espíritu Santo quiere hacernos comprender lo que observa S. Agustín al interpretar este misterio, esto es, que la "Bienaventurada Virgen, *siendo Madre de nuestra Cabeza*, según la carne, debió ser según el espíritu Madre de sus miembros, y cooperar con su caridad a su espiritual nacimiento? *Carne, Mater Capitis nostri; spiritu, Mater membrorum eius*" (S. AGUSTÍN, *De Sancta Virgine*, n. 6).

»Pero no basta, oh hermanos, que Ella contribuya a hacerlos crecer: terminemos de mostrar lo que María hace por la santa perseverancia de los hijos de Dios. Hijos de adopción y de predestinación eterna, hijos de misericordia y de gracia, fieles compañeros del Salvador Jesús, que con Él perseveráis hasta el fin, acudid a la B. Virgen y venid a acogeros bajo las alas de su caridad maternal. Cristianos, el discípulo predilecto del Salvador representa sobre el Calvario a los perseverantes, porque sigue a Jesús hasta la Cruz, porque se acerca a ese místico leño, y viene a morir generosamente con Él. Él es, pues, la figura de los perseverantes. Y ved cómo Jesús lo entrega a su Madre: "Mujer, he ahí a tu hijo: *Ecce filius tuus*". Cristianos, he mantenido la palabra: los que saben considerar cuán misteriosa es la S. Escritura, reconocerán en estos tres ejemplos que la caridad de María *es el instrumento general de las operaciones de la gracia*» *(Serm. 3 sobre la Concepción de la Virgen)*.

3) *LA VOZ DE LA TRADICIÓN*

Si hubiese que dar fe al Prof. Mac, la Mariología, hasta el s. XVIII, o sea, hasta S. Alfonso M.ª de Ligorio, habría ignorado por completo o casi por completo la ley libremente establecida por Dios, según la cual todas las gracias que nos concede pasan por manos de María. S. Alfonso habría sido el primero en formular rigurosamente esa ley y en ponerla en circulación... (!) Habría sido un innovador audaz (o. c., p. 118). Esta es, según la ha calificado el Padre Dillenschneider, «una de las más extraordinarias sorpresas que la crítica se ha

reservado hasta hoy» *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Friburgo de Suiza, 1931, I, 304). Toda la tradición cristiana, sobre todo a partir del s. XII —como veremos—, depone contra las paradójicas aserciones del docto profesor alemán.

Podemos dividir los testimonios de veinte siglos cristianos en las acostumbradas cuatro épocas: I. La Época Patrística (ss. I-IX); II. La Edad Media (ss. IX-XVI); III. La Edad Moderna (ss. XVI-XIX); IV. La Edad Contemporánea (ss. XIX-XX).

I. La Época Patrística (ss. I-IX)

En el SIGLO I tenemos una expresión de S. IGNACIO MÁRTIR, que, si bien se considera, aparece densa de significado. En la Carta a los Efesios (18, 2) afirma que «Jesucristo, nuestro Dios, fué llevado en el seno de María, *según la economía de Dios*, o sea, según el decreto de salvación del género humano, establecido por Dios. María SS., pues —como Madre del Redentor, en cuanto tal—, entra en el decreto divino de la salvación del mundo; y sabemos que la salvación del mundo se extiende no sólo a la adquisición de todas las gracias, sino también a su aplicación a cada uno de los miembros de la humanidad, es decir, a la distribución de todas las gracias.

En el SIGLO II, el primer testimonio que encontramos es el de S. IRENEO (discípulo de S. Juan). En su obra principal *Adversus haereses* (compuesta entre 180 y 190) se pregunta: «¿Por qué sin el consentimiento de María no se realizó el misterio de la Encarnación?» Y responde: «Porque Dios quiso que Ella fuera el principio de todo bien» (l. III, *Contra Valentinum*, c. 33). Afirma además explícitamente que la Virgen María, con su obediencia a la proposición del Ángel, «fué *Abogada* de la Virgen Eva» *(Demonstr. praedic. evang.*, 31, 33) [12]. Como la cooperación de Eva se extiende no sólo al contraer el pecado original, sino también a su transmisión por medio de la generación natural de los hijos, así la cooperación de María —Abogada de Eva— debió extenderse no sólo a la Redención, sino también a la aplicación de la misma a cada uno de los hombres, mediante la generación natural de los mismos. Sería ilógico restringir el oficio de «Abogada de Eva» a la sola adquisición de la gracia, excluída la aplicación. Si la Virgen es «Abogada de Eva» debe serlo también de los hijos de Eva. Ella es causa de salvación para todos.

Esta actitud de «Abogada», es decir, de *Orante*, se encuentra no rara vez

(12) Es un deber notar que el *Adversus haereses* de S. Ireneo nos ha llegado sólo en traducción latina. Ignoramos, pues, el término preciso usado por él en el original; esto es, si ha usado el término *Synégoros* (= "abogado" en sentido propio) o más bien el de *Paracletes* (= "asistente", "consolador").

en las catacumbas. Conocida es la recomendación de S. Pablo de «alzar, orando, las manos puras» *(I. Tim.*, 2, 8). El gesto simbólico imita —según S. Ambrosio— «la actitud del Salvador en la Cruz». Esta actitud, que representa al Redentor sobre la Cruz, era conveniente que se le atribuyese antes que a nadie a la Corredentora. Efectivamente, la antigüedad cristiana nos presenta varias representaciones de María bajo la forma de "Orante", es decir, de intercesora por otros, representaciones que van desde la mitad del s. III hasta fin del s. IV. Se la representa en forma de "Orante" entre los santos Apóstoles Pedro y Pablo, con sus nombres respectivos. La misma representación se encuentra en el trozo de un cáliz conservado en el Museo Borgiano, con la respectiva inscripción, sin más diferencia que el tamaño de la figura de María Santísima: un poco más grande —indicio elocuente— que la figura de los dos Apóstoles. Parece evidente la intención de representar a la Virgen como la Abogada, la Protectora de la Iglesia militante[13]. En Roma, en la Capilla del Cementerio Mayor, en el centro de un arcosolio, se ve el busto de una joven dama con los brazos extendidos y las palmas abiertas; delante del pecho tiene un niño con el monograma de Cristo escrito de derecha a izquierda. En esta representación es evidente la idea de «Abogada», o sea, la intercesión de la Virgen SS. (expresada por los brazos abiertos) valorada por su dignidad de Madre de Dios (expresada por el niño colocado ante su pecho). En efecto, no son ya los brazos de María SS. los que sostienen al divino Niño, sino el divino Niño el que sostiene, es decir, da valor a los brazos suplicantes de María. Otras representaciones de María SS. bajo la forma de «Orante» se encuentran en algunos vasos dorados (Cfr. GARRUCCI, R., *Vasos*, Roma 1874, lám. 9, 6 y 22, 2) y en un grafito de Saint-Maximin (Var.), en Francia, del s. V-VI, con la inscripción: «Maria minester de Tempulo Gerosale» (Cfr. LE BLANT E., *Inscriptions chrétiennes de la Gaule II*, París 1856-1892, p. 542).

En los *Oráculos Sibilinos* (Cfr. GEBHARDT, O., «Corpus Berolinense», 8 [1902], l. VIII, p. 358) del s. II-III, María SS. —como hace notar D'Alès—, «aparece no sólo como Abogada de Eva, sino como Mediadora del género humano, y la gracia de la penitencia es concedida por sus manos» *(María, Mère de Dieu*, «Dict. Apolog. de la Foi Cathol.», III, 168).

En el SIGLO III tenemos un elocuente testimonio de S. METODIO DE OLIMPO, Obispo y Mártir († c. 312). En el discurso «De Simeone et Anna», atribuído

(13) Esta forma iconográfica se encuentra en un mosaico del s. VII, bajo el Papa Juan IV (640-642) y su sucesor Teodoro, en el Oratorio de S. Venancio, contiguo al Baptisterio del Laterano. Allí, un mosaísta representó a la Virgen orante con un palio y con una cruz de oro sobre el pecho, entre S. Pedro y S. Pablo (que tiene entre las manos el libro de las Epístolas). Sobre el palio de los dos Apóstoles se ve una P —la inicial de sus nombres—, mientras que sobre la veste de María se ve una A. Con razón Vlnberg se pregunta: "¿No será acaso a la inicial del epíteto dado por S. Ireneo a la Virgen: *Advocata*?" (Cfr. VLUBERG, M., *La Vierge nôtre mediatrice*, Grénoble, 1938, p. 17.)

«S[egún algunos manuscritos][14], habla de María SS. como de «Arca viva y animada», y dice: «el pecador que toca este Arca se hace justo; la meretriz que se acerca a ella recobra la virginidad; el leproso que la toca, sana. A nadie rechaza, a ninguno abomina. Ella reparte la salud...» (*PG.*, 18, 350). Luego saluda así a la Virgen: «Salve para siempre, ¡oh *interminable* alegría nuestra! Tú eres para nosotros el *inicio*, Tú el *medio*, Tú el *fin* de la fiesta de la luz» (l. c., 382). S. Alfonso M.ª de Ligorio comenta así estas palabras: «*Principio*, porque María nos obtiene el perdón de los pecados; *medio*, porque nos obtiene la perseverancia en la divina gracia; *fin*, porque Ella finalmente nos obtiene el paraíso (*Glorias de María*, *P.* I, c. 8, § 3).

En la admirable oración «Sub tuum praesidium» (s. III), adoptada por varias liturgias (bizantina, copta, siria, ambrosiana, romana), se dice: «Bajo [la tutela de tu] misericordia nos refugiamos, oh Madre de Dios; no desoigas nuestras súplicas en nuestras necesidades; sino *líbranos siempre de todo peligro*...» (Cfr. «Marianum», III [1941], 97-99). Se siente palpitar en esta célebre oración toda la ilimitada confianza de los primeros cristianos para con la augusta Madre de Dios.

En el SIGLO IV tenemos en Oriente a S. Efrén Siro, y en Occidente, a San Ambrosio.

SAN EFRÉN, o algunos de su escuela y aproximadamente de su tiempo, dirigiéndose a la Virgen exclama: «Por tu medio *ha venido, viene y vendrá*, desde el primer Adán hasta el fin de los siglos, toda *gloria, todo honor y santidad* a los Apóstoles, a los profetas, a los justos y a los humildes de corazón, oh sola inmaculadísima, y en Ti, oh llena de gracia, se alegra toda criatura» (*Serm. de SS. Virginis laudibus*, *Op.*, ed. Assemani III, 532). Aquí, como es claro, se habla explícitamente de la *perpetuidad* («desde el primer Adán hasta el fin de los siglos») y de la *universalidad* («toda gloria, todo honor y santidad») de la Mediación de María SS. Declara además que «el género humano depende *siempre* de su patrocinio»; que éste «la tiene a Ella sola como refugio y defensa», y que en Ella «después de Dios» pone «toda la esperanza» (l. c., 532 ss.). Afirma que la Virgen SS. nos «distribuye *siempre* sus beneficios» (l. c., 549), y que Ella es «la esperanza de todos los confines de la tierra» (l. c., 549), «el patrocinio de todos» (l. c., 544) y «nada, si quiere, le es imposible» (l. c., 549). Ella es «la puerta celestial por la que de la tierra pasamos

(14) Además de algunos manuscritos, defienden la autenticidad de esa Homilía —contra Greiser— los doctísimos críticos Cumhelfis y Allaci (Allatius). Otros la atribuyen a Metodio de Constantinopla († 847), movidos por el hecho de que no existía todavía por aquel tiempo la fiesta de la *Hypapante*, o sea del *Occursus Domini in Templo*. Este argumento no convence. Se sabe, en efecto, por la *Peregrinatio Sylviae* (escrita hacia el a. 383), que en aquel tiempo la fiesta de la Hypapante se celebraba ya en Jerusalén con gran solemnidad semejante a la Pascual.

al cielo» (l. c., 3, 528 ss.) (Cfr. Beraza, *S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonio de universali B. Maria Mediatione*, en «Eph. Theol. Lov.», 4 [1927], 161-179).

San Ambrosio, hablando a las vírgenes, exalta las «riquezas de la virginidad de María» y afirma que Ella, «como nube, hace llover sobre la tierra la gracia de Cristo». Dice que la Virgen, como «nube ligera», «elevó a Juan mientras estaba todavía en el seno [materno], el cual, a su voz, se movió y se alegró». Y concluye: «recibid, pues, oh sagradas vírgenes, la espiritual lluvia de esta nube» (*De institut. virg.*, c. 13, n. 81-82; PL. 16, 324). Es evidente en este texto la *actual* mediación de esa «nube» que «hace llover sobre la tierra la gracia de Cristo».

En el apócrifo *Tránsito de la B. V. María*, del pseudo-Juan (fines s. IV o principio del V), se refleja la ilimitada confianza del pueblo cristiano en María. Se cuenta allí que, cuando ocurrió el tránsito de la Madre de Dios, «todo el que estaba enfermo, tocaba por fuera el muro [de la estancia] donde estaba acostada y gritaba: "María santa, Tú que has engendrado a Cristo nuestro Dios, ten piedad de nosotros", era curado inmediatamente. Al Hijo venido a recogerla, María SS. le dice: «a todo hombre que invoque o ruegue, o profiera el nombre de tu sierva, concédele tu ayuda"». Pide además: «*en todo tiempo o lugar, donde* se hace memoria de su nombre, santifica aquel lugar y glorifica a los que te glorifican *mediante mi nombre, aceptando todos sus ofrecimientos, toda súplica, toda oración*». Y el Hijo accede diciendo: «Alégrate y exulte tu corazón, *porque toda gracia y todo don te fueron concedidos por mi Padre, que está en los cielos, y por Mí y por el Espíritu Santo. Toda alma que invoca tu nombre no quedará confundida; sino que encontrará misericordia y consuelo y confianza y socorro en este siglo y en el futuro ante mi Padre, que está en los cielos*». Y el «Tránsito» se concluye con estas palabras fragantes de confianza: «por la oración y la intercesión de Ella se nos conceda quedar bajo su protección, bajo su ayuda y bajo su salvaguardia en este siglo y en el venidero» (Cfr. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, Firenze 1948, I, pp. 261-273). La fe en la universal Mediación de María se refleja en estas páginas de literatura popular como un árbol gigantesco en las plácidas ondas de un lago.

En el siglo V encontramos a S. Cirilo de Alejandría, S. Basilio de Seleucia y S. Proclo.

San Cirilo de Alejandría saluda a María SS. con estas palabras: «Salve, oh Madre de Dios, María, venerado tesoro de todo el orbe, por cuyo medio se administra el santo Bautismo a los creyentes, por cuyo medio tenemos el óleo de la alegría, por cuyo medio han sido fundadas en todo el mundo las Iglesias, por cuyo medio son conducidas las gentes a la penitencia» (*Homil.*, 4; PG. 77, 991).

Basilio de Seleucia, para encarecer el «valer intercesor de María, exclama: «¿Quién no admira el inmenso poder de la Madre de Dios? ¿Quién no se asombra al ver cuánto supera a todos los santos que honramos? Porque si Dios ha dado a sus siervos la gracia de curar a los enfermos no sólo con el tacto, sino también con la proyección de su sombra, ¿qué poder no habrá concedido a su Madre...?» *(Homil. in SS. Deiparae Annunt.*, PG. 85, 447).

San Proclo de Constantinopla afirma que «la mujer, que había sido una vez puerta del pecado, ha sido hecha puerta de la salvación» *(Homil. II de Incarnat.*, PG. 65, 682).

El Evangelio apócrifo del pseudo-Mateo (fin del s. V o principio del VI) —según hace notar Amann *(Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, París 1910, p. 301)— nos transporta a una época en la que María es Dispensadora de todas las gracias, esperanza de los enfermos, socorro de los afligidos, refugio de los pecadores».

En el siglo VI nos limitamos a dos orientales (S. Román y S. Anastasio I) y a dos occidentales (S. Eleuterio y Venancio Fortunato).

San Román el Cantor, al que se atribuye más que a ningún otro el célebre himno Acatisto, hace depender de la *actual* Mediación de la Virgen la salvación y todas las gracias que a Ella conducen. Se nos presenta, en efecto, como la que es «tierra prometida que mana leche y miel», «árbol espléndido, rico en frutos, con los que los fieles se alimentan», «llave del reino de Cristo», «esperanza de los bienes eternos». la que «llena las redes de los pescadores», «nave de los que no quieren perecer», «puerto de los que navegan en esta vida», «muro de los que a Ella se acogen», «puerta de la salvación», «ministro de la divina bondad», «fulgor que ilumina las almas», «que quita las manchas del pecado», «fuente que lava la conciencia», «vida del místico banquete», «tesoro inexhausto de vida», «medicina del cuerpo», «salud del alma», etc. De particular eficacia es la invocación: «Libra a *todos* de *todas* las calamidades y preserva del futuro suplicio a todos los que te aclaman, alleluia!» (PG. 92, 1305 ss. *et passim*).

San Anastasio I, Patriarca de Antioquía, llama a la Virgen «escala del cielo, puerta del paraíso, acceso a la incorrupción, unión de los hombres con Dios» (*Serm. in Annunt. Deip.*, PG. 89, 1390). Más aún: «Ave, oh graciosa, que has sido para nosotros el *camino* de la salvación y de la ascensión a lo alto» (l. c., 1378).

San Eleuterio Mártir, Obispo de Tournai, termina su discurso sobre la Anunciación con estas invocaciones: «supliquemos, hermanos carísimos a la Virgen para que reconcilie a Dios con los hombres, y armonice las cosas de la

tierra con las del cielo. Intervenga por las cosas pasadas, rogando al Hijo por las futuras. Oh Virgen, danos no sólo el alimento corporal, sino también el Pan de los Angeles, que descendió al claustro cerrado de tu seno. Haz que tengamos al Hijo de Dios. Escucha, pues, y presta oído a nuestras preces... Ruega para que se nos dé la perfecta luz para alabarte en la gloria de tu Hijo» (PL. 65, 98 ss.).

San Venancio Fortunato, en el himno *Ave Maris Stella*, que generalmente se le atribuye, ruega: «Quita las cadenas a los reos, — da luz a los ciegos, — aparta de nosotros los males, — alcánzanos todos los bienes». Y en otra parte: «Feliz Tú, que has sido para el género humano caído bajo el poder del infierno, suerte, camino, puerta, rosa...» (*In laudem S. Mariae*; PL. 88, 281).

En el siglo VII tenemos los espléndidos testimonios de S. Modesto y San Sofronio, en Oriente, y de S. Ildefonso de Toledo, en Occidente.

San Modesto de Jerusalén, en el Encomio de la B. Virgen, hablando de la Asunción, afirma que aquel «tabernáculo racional en el que fué acogido admirablemente el Dios y Señor de la tierra y del cielo, fué consagrado por Él para que fuese con Él partícipe eternamente de la incorruptibilidad, *para poderosa protección, salvación y tutela de* todos los cristianos» (PG. 86, 3291-3304). Y esclama: «Ave, oh *perpetuo* y divino *auxilio* de los que piadosamente veneran a Dios... Dios te ha tomado consigo *para que* fueses ante Él nuestra intercesora... Ave, oh refugio de los mortales ante Dios... El decidió tenerte consigo *para* por tus ruegos, ser *siempre propicio con la tierra*» (l. c., 3302-3303).

San Sofronio de Jerusalén implora así el perpetuo y universal patrocinio de María, en un «triodium» de la Iglesia de Jerusalén: «Ruega suplicante por tus siervos, *no ceses* de hacerlo, oh Madre de Dios, *para que seamos salvos*» (PG. 87, 3859). «Suplica *incesantemente* al Verbo de Dios para que podamos encontrar misericordia» (l. c., 3879). «Suplica incesantemente para que nuestras almas se salven» (l. c., 3907). «Ruega *siempre* a Dios para que nos libre de *todos* los males y peligros» (l. c., 3927), «santifica e ilumina las almas y los corazones de los creyentes» (l. c., 3951). «Preséntate, oh Señora Inmaculada, como divino auxilio a tus inútiles siervos, y ofrece a Dios nuestras súplicas» (l. c., 3839). «Acoge los deseos de tus siervos y preséntalos como incienso a Dios» (l. c., 3891). Ella es «el puente por cuyo medio *todos* llegan al Creador y a la salvación» (l. c., 3967). Ella es «el *único* auxilio del género humano» (l. c., 3855), «el *solo* auxilio de los cristianos» (l. c., 3926). «Cancela nuestros pecados con tu Mediación materna» (l. c., 3867). «Oh puerta del cielo, dirígenos en los caminos de Dios y en los senderos de la salvación» (l. c., 3855).

San Ildefonso de Toledo ruega así a la Virgen: «Te suplico me obtengas que queden cancelados mis pecados, que yo quede limpio de mi iniquidad, que

se me concede también unirme a Dios y a Ti, servir a tu Hijo y a Ti» (*De S. Mariae Virginitate perpetua*, c. 12; PL. 96, 105).

Merece ser recordado también el apócrifo *Libro sobre el nacimiento de la bienaventurada María y sobre la infancia del Salvador* (ss. VI-VII), donde se refieren varios hechos portentosos que habrían acompañado a la huída y a la permanencia de la Sagrada Familia en Egipto, y en los que María SS. tiene la parte principal y aparece como *Mediadora* de los beneficios concedidos por Jesús Niño (Cfr. BONACCORSI, G., *Vangeli apocrif.*, Firenze, 1948, I, pp. 152-226).

En el SIGLO VIII la doctrina de la Mediación de María SS. en la distribución de todas las gracias aparece tan clara y explícita que no ofrece la menor duda. La atestiguan, en Oriente, S. Andrés de Creta, S. Germán de Constantinopla, Cosme de Jerusalén y S. Juan Damasceno; en Occidente, Pablo el Diácono y dos autores anónimos.

SAN ANDRÉS DE CRETA afirma: «Desde el momento en que fuiste arrebatada de la tierra, todo el mundo te reconoce como propiciatorio general» (*Or. III in Dormit.*; PG. 97, 1101). Ella es el auxilio de los fieles (l. c., 1101 B), la única esperanza del mundo (*Canon in Concept. B. Annae*, l. c., 1316 C); el auxilio de los fieles (*In Concept.*, l. c., 1308 B), común refugio de los cristianos (*In Nativ.*, IV, l. c., 880 C).

SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA llama a la Virgen SS. «aliento y vida de los cristianos» y eleva este himno a la universal Mediación de María: «Como la respiración es indicio cierto de vida para nuestro cuerpo, así tu nombre santísimo, proferido incesantemente, en toda ocasión, lugar y tiempo, por los labios de tus siervos, es no sólo indicio seguro, sino también *causa* de vida, de alegría y de auxilio. Protégenos con las alas de tu bondad: sé Tú nuestro auxilio con tus intercesiones, dándonos la vida eterna, oh Tú, que eres la Esperanza de los cristianos, esperanza nunca frustrada... Tu auxilio es poderoso para dar la salvación, oh Madre de Dios, y es tal que no hay necesidad de ningún otro intercesor ante Dios... Efectivamente, tu munificencia no tiene límites; tu socorro es inagotable; no tienen número tus dones. Nadie, si no es por Ti, oh Santísima, se salva. Nadie, si no es por tu medio, es librado de los males. Nadie recibe favores, sino por medio tuyo. Nadie recibe, sino por Ti, el don de la misericordia y de la gracia... ¿Quién como Tú tiene cuidado ante tu único Hijo del género humano? ¿Quién como Tú nos defiende en nuestros infortunios? ¿Quién se esfuerza tanto en suplicar por los pecadores...? Tu protección trasciende la capacidad de toda inteligencia... Tú, con sólo la invocación de tu nombre rechazas y pones en fuga al malvado enemigo de tus siervos, y los guardas seguros e incólumes. Tú libras a los que te invocan de toda necesidad, de todo género de tentación» (*De Zona*, PG. 98, 307-310).

Y en otra parte: «Extiende sobre todo el mundo tu mano bendecidora» (*Serm. II in Praesent.*, l. c., 319). «Con tus constantes intercesiones, líbranos de toda necesidad y de los peligros... Tú sola eres mi consuelo...; la guía de mi viaje, la fuerza de mi debilidad, la riqueza de mi pobreza, la medicina de mis llagas incurables, la esperanza de mi salvación...» (l. c., 318-319). «La muerte no ha interrumpido las relaciones entre Vos y vuestros siervos. Aquellos cuya salvación habéis sido, no los habéis abandonado, porque vuestra alma vive siempre y vuestra carne no ha sufrido la corrupción del sepulcro. Vos veláis sobre cada uno de nosotros, oh Madre de Dios; ninguno escapa a vuestras misericordiosas miradas. Nuestros ojos, es verdad, no pueden veros, oh Virgen SS., y, sin embargo, estáis en medio de nosotros, y os manifestáis de diversos modos a los que son dignos. Tu carne, en efecto, no se opone en modo alguno al poder y a la eficacia de tu espíritu; porque tu espíritu sopla donde quiere... Por eso creemos, oh Madre de Dios, que Tú caminas con nosotros. Efectivamente —lo diré con toda la alegría de un alma agradecida—, aunque Tú hayas emigrado de entre los hombres, no te has alejado, sin embargo, del pueblo cristiano. No te has alejado de este joven mundo... Sino que eres la más próxima a los que te invocan; y siempre te encuentran los que fielmente te buscan» (*In Dormit.*, I, 343-346).

También repite otras veces con nuevas, armoniosas variaciones, el mismo tema. S. Germán es verdaderamente el cantor de la Mediación mariana. Es difícil igualar su lirismo.

Cosme de Jerusalén, Obispo de Maiuma, en sus himnos, canta: «Oh Madre de Dios, teniendo en Ti una esperanza que no quedará frustrada, seré salvo. Si obtengo tu patrocinio no temeré; perseguiré y desharé a mis enemigos conservando sólo como escudo tu protección y tu *omnipotente auxilio*. Oh gloriosa siempre Virgen, Madre de Cristo Dios, presenta nuestra súplica a tu Hijo y a tu Dios, *para que por tu medio salve nuestras almas*... Que seamos libres por tu medio de las desgracias. Tú eres la salvación del género humano... En Ti pongo toda mi esperanza, oh Madre de la luz» (*Hymnus pro magna feria V*, PG. 98, 482 ss.).

San Juan Damasceno ruega así a la Virgen: «Tu intercesión, oh María, no es rechazada; tu súplica nunca es en vano... Por tu medio, mientras estemos en este mundo transitorio recibamos auxilio para hacer buenas obras, seamos preservados de las malas, y después de nuestro paso por la tierra, lleguemos a Dios, excelso y sempiterno» (*Homil. in Annunt.*; PG. 96, 647). Y pone estas palabras en labios de la Virgen asunta al cielo: «Yo soy medicina para los enfermos, fuente perenne de santidad, debelación de los demonios, ciudad de refugio para los que a Mí se acogen. Acercaos, oh pueblos, con fe, y obtened con inmensa abundancia los dones de las gracias... Todo el que desea

ser sanado de las enfermedades del cuerpo y alejarse de las vicios del alma; todo el que desea la remisión de los pecados, la liberación de toda desgracia, el reposo del reino celestial, acuda a Mí con fe y alcanzará el don eficacísimo y utilísimo de la gracia» (*Homil. II in Dormit.*, l. c., 736).

Saluda luego así a la Virgen: «Ave, oh llena de gracia, Ave, oh único auxilio de los que carecen de él... Todos nuestros ojos están fijos en Ti, la única pura; ponen en Ti la esperanza y te miran siempre... Sé siempre auxilio para nosotros pobres, y líbranos de toda justa ira y amenaza; guárdanos siempre y defiende a nuestro necesitado género humano de las tentaciones, de los peligros y de todas las calamidades» (*In Dormit.*, II, n. 17; PG. 96, 659).

Pablo Diácono concluye así su Homilía sobre la Asunción: «Tened como ayuda de vuestro combate a esta gloriosísima Virgen y Madre, que con su acostumbrada piedad intercede por todos ante su Hijo y Señor» (PL. 95, 1569). El anónimo autor de una Homilía que nos ha llegado entre las de Pablo el Diácono, dice que los ciudadanos del cielo «miran sobre sí dos luminares salidos de entre los hombres: el mayor y el menor, Jesús y María, a los que indignísimo equiparar con el sol y la luna. Exultemos, pues, y alegrémonos en Ella, porque es en los cielos la fiel Abogada de todos nosotros. Su Hijo es Mediador entre Dios y los hombres, mientras que Ella es Mediadora entre éstos y su Hijo. Como conviene a la Madre de misericordia, es misericordiosísima y sabe compadecer las humanas flaquezas, porque le es conocido nuestro barro. Por eso no cesa de interceder por nosotros ante su Hijo para que Él vea que lloramos y detestamos nuestras iniquidades... Sin el sostén de tal intercesión, el mundo habría sido sometido al justo juicio de Dios, como un día Sodoma y Gomorra... A ninguno que dignamente invoca su auxilio se lo niega, y por nadie intercede en vano ante su Hijo» (l. c., 1496).

Otro anónimo, en una Homilía atribuída a S. Beda el Venerable, y que es probablemente del s. VIII, nos dice: «La Madre de Dios ha sido trasladada de este mundo al cielo para rogar a su Hijo por nosotros; porque el mundo habría sido destruído si no lo sostuviesen las súplicas de María. Desde que Ella subió al cielo, permanece asiduamente ante Dios elevando sus súplicas por nuestros pecados. Ella sostiene a los justos para que no caigan; consuela a los pecadores para que no perezcan» (*Homil. 59, inter Subdit.*, PL. 49, 422).

Un tercer anónimo, en una Homilía que se encuentra también entre las de Pablo Diácono, dice: «¿A quién te compararemos, oh Madre de la belleza? Tú eres verdaderamente el paraíso de Dios, porque diste al mundo el árbol de la vida, y quien coma de él vivirá para siempre. La Fuente de la vida que brotó de la boca del Altísimo, pasa por tu seno y se divide luego en cuatro brazos para regar la faz del mundo seco, alegrando la ciudad de Dios... Oh, cuánto has dado al mundo, Tú que mereciste ser el *acueducto* de un agua tan

saludable...[15]. Habla, oh Señora, porque tu Hijo te escucha, invoca su nombre sobre nosotros y seremos curados de la lepra de la carne y del espíritu» (*Homilía 52;* PL. 95, 1516 ss.).

Recapitulando: 1) Los SS. Padres expresan *en términos propios*, de modo implícito y explícito, la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias; 2) no raramente lo expresan también en *términos metafóricos*. Llaman, en efecto, a la Virgen SS.: *a*) ACUEDUCTO (así un anónimo entre las obras de Pablo Diácono), que *está en medio*, entre la fuente y el campo o la ciudad que hay que regar, y une ambos extremos (la fuente con el campo o la ciudad), llevando el agua del uno al otro; así María SS. es la que está entre Cristo (fuente única) y nosotros (el campo que hay que regar), trayéndonos el agua de las gracias que vienen de Cristo; *b*) VÍA (S. Anastasio I de Antioquía, Venancio Fortunato), por la que todo hombre debe pasar para ir de la tierra al cielo (Cristo, como es claro, lo es, principalmente, con plenitud de poder, y María secundaria, participadamente); *c*) PUERTA (S. Efrén, S. Proclo) por la que debo pasar quien desde fuera quiere pasar al interior de la casa, o quien desde dentro quiere salir; así, María es aquella a través de la cual debo pasar todo lo que del cielo baja a la tierra, o lo que desde la tierra sube al cielo. Otras expresiones metafóricas usadas por los Padres para expresar nuestra tesis, son sinónimas de las referidas.

II. LA EDAD MEDIA (ss. IX-XVI)

En esta segunda época tenemos un lógico desarrollo de los principios e ideas centrales expresadas durante la Edad Patrística.

En el siglo IX tenemos el testimonio de S. Tarasio, S. Teodoro Studita, S. José el Himnógrafo y Jorge de Nicomedia.

SAN TARASIO saluda así a María: «Ave, oh Nube ligera que derramas la lluvia celeste... Ave, oh máximo Ministerio de los Sacerdotes... Ave, oh invicto refugio de los pecadores. Ave, oh Norte de los navegantes. Ave, oh recuperación de los que caen. Ave, medicina gratuita de los enfermos... Ave, causa de la salvación de todos los mortales... Ave, oh ilustre custodia de los jóvenes... Ave, oh Mediadora de todo lo que hay bajo el cielo» (*Homil. in Praesent. SS. Deip.;* PG. 98, 1499).

SAN TEODORO STUDITA, hablando de la Dormición de María SS., asegura que «salida del cuerpo, con el espíritu está con nosotros; transportada al cielo, pone en fuga a los demonios, hecha Mediadora ante Dios... Exulte toda

(15) Esta es, en cuanto me consta, la primera vez que encontramos la admirable metáfora del acueducto, tratada después clásicamente por S. Bernardo.

criatura que desde la fuente virginal recibe místicamente las aguas de la inmortalidad, por las que se libra de la sed mortal» (*Orat. V*; PG. 99, 722). La saluda después así, con los Apóstoles: «Ave, oh escala que desde la tierra llega hasta el cielo» (l. c., 722). «Dígnate bendecir, oh Madre de Dios, a todo el orbe, templando saludablemente con tu intercesión el aire, dando las lluvias a su tiempo, moderando los vientos, haciendo fértil la tierra, tranquila la Iglesia, segura la ortodoxia, seguro el imperio; teniendo alejados a los bárbaros, protegiendo todo el pueblo de Cristo» (l. c., 730). «Líbranos de todos los delitos... No tenemos, en efecto, otro auxilio fuera de Ti, oh Esposa de Dios» (*Canon in erect. SS. Imag.*, l. c., 1775). «Oh Señora, Madre de Dios, Tú sola eres el puente seguro de los cristianos, la gloria y el refugio de los fieles, que ayudas y libras a todos de todos los peligros» (l. c., 1778). «Oh Madre de Dios, auxilio, refugio y protección de *todos*, nuestra, te rogamos, que puedes interceder *por todos* los que a Ti recurren... con el poder de tu Hijo; Tú, en efecto, lo puedes *todo*, como Madre de Él (l. c., 1779).

San José el Himnógrafo, en su admirable, verdaderamente áureo *Mariale*, expresa de muchos modos nuestra tesis. Nos limitamos a algunas citas solamente: «Celebremos con alabanzas a María, Puente que pasa a todos [desde la tierra] a las mansiones inmateriales, Propiciatorio del mundo... Sé mi auxilio y líbrame de los peligros de esta vida» (PL. 105, 1127). «Imploremos con suma devoción tu auxilio para que con tu venerable intercesión consigamos la salud. Sé mi Mediadora, oh benignísima, ante Dios, para que me guarde de las llamas del infierno y me haga digno del reino celestial» (l. c., 1187). «Ábreme las puertas de la salvación, porque en Ti me refugio, oh *auxilio único* del género humano» (l. c., 1406).

Jorge de Nicomedia saluda así a María: «Por tu medio esperamos conseguir el reino de los cielos; te creemos auxilio de nuestra salvación; te tenemos por nuestra Auxiliadora» (*Homil. in SS. Deip. ingr. in Templ.*; PG. 100, 1438). «Tú gozas ante el Hijo como Madre de una fe que no conoce repulsa; tienes un insuperable poder, una fuerza inexpugnable. Nuestros muchos pecados, te ruego, no venzan a la inmensa fuerza de tu misericordia... Nada resiste a tu poder... Tu Hijo te ha hecho más excelsa que los cielos, y te antepone a todas las cosas creadas... Él se complace en tus peticiones, se deleita en tu intercesión y no se desdeña nunca de escucharte, porque tiene por suya tu gloria, y cumple, como Hijo exultante, como deudor, tus requerimientos» (l. c., 1439). «No hay un auxilio más poderoso que el tuyo; sólo hay uno en el que podamos esperar como más firme: el que se apoya sobre el poder de tu Hijo. Pero los mismos beneficios que recibimos de Él los referimos a Ti. Como le ofendemos de continuo, nos hacemos despreciables, indignos de su solicitud. Tú, acer-

cándole a Él como Mediadora, reconciliale con nosotros, y cuida particularmente de nosotros» (l. c., 1455).

En el SIGLO X tenemos a León VI Emperador, S. Eutimio de Constantinopla, Juan el Geómetra y S. Fulberto de Chartres.

LEÓN VI EL SABIO, Emperador, exalta el perpetuo auxilio de María a los hombres: «Es como si Ella no hubiese abandonado el mundo, como si no se hubiese [con la Asunción] alejado de nosotros, porque no ha privado al mundo de su presencia; partida de esta vida, llena siempre de beneficio a aquellos para cuya utilidad vino a este mundo. Ella permanece siempre con nosotros, recorriendo las cosas inferiores, protegiéndolas todas por igual y derramando los gozos de la beneficencia» (*Or. II in Deip. Praesent.*; PG. 107, 165). Vuelto después a la Virgen, exclama: «Tú eres la fuente perenne de beneficios de la que brota la abundancia de todos los bienes, para los oprimidos por las desgracias; por tu medio se disipan las nubes de la tristeza. *Ningún bien se nos concede sin tu intervención, y no nos libramos de ningún mal sin tu defensa.* Todo, por tu medio, lo concede el que por bien de las criaturas te hizo, oh Protección, Refugio y Ancora, que tienes la salvación de todo el mundo» (l. c., 168).

SAN EUTIMO, PATRIARCA DE CONSTANTINOPLA, después de haber atribuído a la Virgen SS. toda clase de gracias, concluye: «Ésta es aquella que con sus súplicas, que nunca cesan, bendice la tierra y el mar, y llena nuestros deseos de justicia y de innumerables bienes, la que nos libra de las llagas infligidas por Dios, del terremoto, del hambre, de la peste, del diluvio, y nos da tiempo para la penitencia» (*Ecomium in Concept. S. Annae*, Patr. Or., I, 503). Ella «ha sido puesta [por Dios] para [nuestro] indeficiente auxilio y salvación» (*In Ven. practiosae zonae SS. Deip.*, l. c., 3, 509). «Mira, mira a tus siervos. En Ti hemos colocado todos nuestra esperanza; en Ti vivimos y nos gloriamos y somos. Sabemos que no quedaremos engañados en nuestra esperanza. Somos tu heredad, oh inmaculada, y nunca nos disminuirá lo más mínimo por refugiarnos en Ti» (l. c., 512). Ella es «la Señora y la protectora de todos los cristianos» (l. c., 513). «Todo te es posible» (l. c., 514).

JUAN EL GEÓMETRA saluda así a la Virgen: «Ave, seguridad de los que están en pie, recuperación de los que han caído... Ave, casa de las gracias divinas, aula regia de la Trinidad, en la que están escondidos los tesoros de todos los bienes...; y, por decirlo en una palabra, Ave, oh Señora de todos los bienes, oh Señora de entrambos órdenes [el mundo visible y el invisible], *que dispensas todo a todos, a quien quieres, cuando quieres, cuanto quieres y lo que quieres*» (*Serm. in Deip. Annunt.*; PG. 106, 846) [16]. Llama además a la Virgen SS.:

(16) Es la primera vez que encontramos una expresión tan vigorosa repetida después por S. Bernardino de Sena, S. Luis María Grignion de Montfort, etc. Se remonta al s. X.

«Oh invicta esperanza de ambos mundos» (*Hymn. IV in Deip.*, l. c., 866).

SAN FULBERTO DE CHARTRES, después de haber narrado la historia de Teófilo —célebre entre los antiguos Padres—, que por obra de la Virgen SS. fué librado de la esclavitud del demonio, al que se había entregado con un escrito, concluye: Tales hechos prueban que la Madre del Señor, impera en todas partes; por Ella «son enviados los Ángeles como ministros, y a su beneplácito cesan los pactos infernales; con estos y con otros beneficios incontables, que están escritos o que se experimentan de continuo, aparece cómo corresponde Ella a los justos y a los pecadores que fielmente la invocan, con solicitud, *y no cesa nunca de venir en su ayuda*» (PL. 141, 324).

En el SIGLO XI dominan Miguel Psellos, Jacobo el Monje, Juan Mauropus, en Oriente; y S. Odilón, S. Pedro Damián, S. Anselmo de Canterbury, en Occidente.

MIGUEL PSELLOS afirma que «por medio de Ella descendió Dios hasta nosotros y ascendemos nosotros hasta Dios». Y exclama: «Oh escala que toca el cielo y que excede el modo natural» (*Orat. in salut.*, 4; Patr. Or., t. 16, página 522).

JACOBO EL MONJE dice así, dirigiéndose a Cristo: «Tú la has antepuesto a nuestro linaje...; la constituiste Mediadora, con cuya guía somos conducidos a tu bondad y por cuyo medio se han de corregir los errores del género humano. Tú la hiciste *Puente* por medio del cual pasemos de las olas del mundo a tu puerto tranquilo... La erigiste en *Escala*, que de la tristeza nos lleva a la alegría, de la tierra al cielo. Tú la hiciste *Puerto*, *Fortaleza* inexpugnable, *Trinchera* inatacable, oportuno *Refugio* para las almas y para los cuerpos, *Consuelo* de los afligidos, *Alivio* de los que sufren, *Refrigerio* de los tristes: hecha todo a todos para curar las llagas de la naturaleza». Y volviéndose luego a María SS.: «Dios te ha adornado espléndidamente de cosas admirables. Te adornó de poder. Anteponiéndote como Señora de todas las cosas, te concedió el primado de dominio. Tú, en efecto, imperas y dominas sobre todo lo creado. Esa es su alabanza y su gloria; esta su voluntad. Por tu medio imparte Él sus beneficios a su criatura [el hombre], y gustosamente cumple tu voluntad; y Tú, a tu vez, accedes gustosa a nuestras súplicas» (*Or. in Nativ. Deip.*, 20 y 21; PG. 127, 598).

JUAN MAUROPUS, en sus cánones, invoca así a la Virgen SS.: «Reconocemos, sobre todo, en Ti un completo abismo de gracias» (PG. 29, 354). «Sabemos que eres la *Fuente* limpidísima de la inmortalidad, oh Madre de Dios...; y Tú, como Fuente perpetua, derramas el torrente de tu medicina sobre nosotros, los fieles» (l. c., 363). «Oh tutela inexpugnable de los desgraciados, oh rápida defensa de los que en Ti esperan, líbrame de peligros: Tú, en efecto,

eres el auxilio de todos» (l. c., 352). «Nadie de los que a Ti recurren es abandonado por Ti; pide la gracia, y recibe un don correspondiente a la petición» (l. c., 329). «Te reconozco, oh Señora, como *Puerto* de salvación, y mientras navego por el piélago de solicitudes de la vida, te suplico que seas el piloto de mi alma. He caído del estado más santo porque me he dormido miserablemente en el ocio. Hazme retornar [al primitivo estado] y acomodarme a los mandatos de tu Hijo» (l. c., 359). «En Ti, oh Virgen beatísima, pongo gustosamente mi esperanza; consérvame, oh Madre, de la verdadera vida, y ruega que se llenen de gozo los que con fe y con ardor te alaban con sus cánticos. Oh *Puerta* de la luz divina, ilumina la tiniebla de mi alma, con los rayos espirituales de tu luz; y ruega que los que te glorifican se vean libres del fuego eterno. Aquel a quien el Padre engendró antes de todos los siglos, y que habitó en tu seno *te muestra a nosotros*, Madre de Dios, como *Fuente de las gracias*» (l. c., 364). «Tú eres, en efecto, la salvación de la cristiandad» (l. c., 375).

San Odilón, Abad de Cluny, en el discurso sobre la Encarnación, afirma: «María significa *Estrella del mar*... La Madre siempre Virgen María, es invocada como *Estrella del mar*, porque como los que reman en medio de las olas con la ayuda de la estrella que Dios les da, aspiran a llegar al puerto tranquilo, así quien está en peligro de alma o de cuerpo en el mar peligroso de este siglo, expuesto al empuje de las olas, *es necesario que dirija su corazón a la contemplación de esta Estrella*, por cuyo mérito y gracia no ha de dudar que será libre de todo peligro» (PL. 142, 1003) [17].

San Pedro Damián nos dice que María SS. es «la preclara *Puerta* de la vida, por cuyo medio se abren los atrios del cielo» (PL. 145, 936). Volviéndose luego a la Virgen, le ruega: «Paga lo que debemos, aleja de nosotros lo que tememos, alcánzanos lo que anhelamos, cumple lo que esperamos» (l. c., 939). «Que nuestros deseos y suspiros sean llevados por Ti a la presencia del Redentor, para que lo que nuestros méritos impiden lo obtengamos por tu medio de la piedad divina. Cancela los pecados, remite los delitos, levanta a los caídos, libera a los encadenados. Por tu medio queden cortados los brotes de los vicios, y se nos den flores y adornos de virtud. Aplaca con tus súplicas al Juez que Tú engendraste como Salvador con un parto singular, de manera que Aquel que por tu medio ha sido hecho partícipe de nuestra humanidad, nos haga por tu medio partícipes de su divinidad ("ut qui per te factus est particeps humanitatis nostrae, per te quoque nos consortes efficiat divinitatis suae")» (PL. 145, 936).

San Anselmo de Canterbury dirige frecuentemente sus admirables oraciones a Jesús y a María como si fueran una sola persona de la que fluyen todas las gracias: «Por tanto, oh benignísimos, no os neguéis a mis súplicas...

(17) Este pensamiento, como veremos, lo desarrollará después admirablemente San Bernardo.

Dad, oh piadosísimos, dad, os lo ruego, a mi alma suplicante [lo que os pide], no por mi mérito, sino por el vuestro» (*Or.*, 52, PL. 158, 953 b). «¿Dónde, sino en Dios y en Ti, está mi esperanza? Porque sin Ti nada hay piadoso, y nada bueno, porque Tú eres la Madre de las virtudes y de todos los bienes» (*Or.* 47, l. c., 945). Esta asociación de María SS. a Cristo en la distribución de las gracias es *universal*, tanto objetivamente (todas las gracias) como subjetivamente (todos los agraciados), y es *necesaria*. Es objetivamente universal, es decir, se extiende a todas las gracias, que están compendiadas en la gracia de la salvación, gracia que según S. Anselmo se atribuye a María: «Tanto la salvación como la condenación de todos depende de la libre disposición de nuestro buen hermano [Jesús] y de nuestra piadosa Madre [María]» (*Or.*, 51, l. c., 957 b). La Virgen SS. es llamada además «madre de la vida de mi alma» (*Or.*, 52, l. c., 954 b). También la gracia de la perseverancia final, coronamiento de todas las demás gracias, se atribuye a María SS.: «Haz que éste tu siervo sea guardado hasta el fin bajo tu protección» (*Or.*, 52, l. c., 954 b). Ella, finalmente, nos obtiene todo «cuanto es conveniente» (l. c., 957 c).

La Mediación mariana es, en segundo lugar, subjetivamente universal, es decir, se extiende a todos los hombres. María SS., en efecto, ha sido Madre «para salvar al pecador» (*Or.*, 51, PL. 158, 951 b). Con razón, pues, exclama: «Oh mujer, por cuyo medio los hombres se salvan» (l. c., 955 c). La bienaventurada Virgen es una mujer «llena y más que llena de gracia, de cuya redundancia derramada recibe vida toda criatura» (Ibid.). Esta Mediación de la Virgen se extiende también a los hombres que vivieron antes de Ella y a los Ángeles: «Pero no basta que yo diga, oh Señora, que de tus beneficios está lleno el mundo, porque los que estaban en el infierno [el limbo] se alegraron de ser libertados. Por medio del Hijo de tu virginidad, todos los justos que murieron su vida mortal, exultan porque han sido quebradas las cadenas de su esclavitud» (Ibid.). «Oh mujer, por medio de la cual los Ángeles han sido reintegrados» (Ibid).

Esta asociación de la Virgen a la distribución de las gracias, además de ser universal, es también *necesaria*. S. Anselmo, en efecto, enseña que tenemos necesidad diariamente de su patrocinio: «De cuyo patrocinio tenéis necesidad continuamente; necesitándolo, lo deseáis; deseándolo, lo imploráis; implorándolo, lo alcanzáis» (l. c., 953 a). Afirma además que el auxilio de la Virgen es necesario para nuestra salvación: «Como, oh beatísima, quien se aleja de Ti es rechazado y necesariamente perece, así quien a Ti se acerca y por Ti es guardado, necesariamente se salva» (l. c., 956 c). Concluye: «Buena Madre, ruega y suplica por nosotros; Ella pida y alcance para todos nosotros lo que nos conviene» (l. c., 957 c).

Como es fácil ver, el jardín mariológico está ya en plena primavera desde

el punto de vista de nuestra tesis. Innumerables brotes, fragantes de ternura y filial confianza hacia la universal Mediadora de gracia, están a punto de abrirse y mostrar a todos su corola multicolor, alegría de los ojos, consuelo del corazón y aliento del alma.

En el SIGLO XII, sobre todo en su primera mitad, nos encontramos con una verdadera multitud de defensores de nuestra tesis. Es el siglo de la Mediación mariana (Cfr. RUPERT, I., S. I., *La Mediación de María en la distribución de las gracias según los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII*, en «Est. Mar.», vol. XII, pp. 301-318). Los diversos escritores de este siglo se pueden agrupar en cinco «Escuelas»: Benedictina, Cisterciense, Victorina, Premostratense e independientes.

a) *Escuela Benedictina.*

Pertenecen a ella: Gofredo de Vendome, Guiberto de Nogent, Eadmero, Ruperto de Deutz, Pedro Abelardo, Francon, Hermann de Tournai, Honorio de Autún, Gofredo d'Admont, Pedro de Celle.

GOFREDO DE VENDOME. Se le atribuye la célebre frase que expresa esculturalmente la Mediación mariana: «Ad Iesum per Mariam»: «A Jesús por María». Escribe: «Recurramos a su Madre, y por medio de Ella a Jesús» [18]. «Nada puede negarte Jesús, a quien diste tu leche y a quien tantas veces besaste» [19].

GUIBERTO, ABAD DE NOGENT, afirma que el hecho de la Mediación mariana es para nosotros la mayor gloria, y para María un verdadero deber, la razón misma de su existencia y de su elección para Madre de Dios (*De laude S. Mariae*, c. 14; PL. 156, 577 a). Ningunas palabras de ningún mediador son tan gratas a Jesús como las de María (l. c., 557 a). Por esto todos los cristianos recurren a Ella; y Ella a su vez ofrece a todos su pecho lleno de bondad y de misericordia (l. c., 563, c. d). Su querer es poder, puesto que el poder del Hijo redunda en el de la Madre (*De vita sua*, cap. 4, PL. 156, 564 a), hasta el punto de que «Jesús no podrá —lo digo seguro— negarle cosa alguna que pueda concederse; y para hablar de una manera humana, todo lo que Ella le presente, no sólo con su petición, sino también con su sola alusión, lo tendrá indudablemente. ¿Y qué Santo, además, callará si Ella habla?» (*De laude S. Mariae*, cap. 9, PL. 156, 564 a). Ella, «más que pedir, manda»; «es propio de Ti no rogar, sino mandar» (l. c., 577 b). En el *Ritmo en honor de la Virgen y de*

(18) "Ad matrem ipsius et *per ipsam ad Iesum* recurramus." (*Ser. 7 in Purif.*; PL. 157-266 A.)

(19) Qui assumpsit ex te carnem — exundat tuum precem — Nihil tibi denegabit — Quem mamilla tua pavit. — Et cui fuere cunabula — care dedit oscula — quidquid illum petieris — impetrare poteris." (*Or. ad Matrem Dei*; PL. 157-235 D.)

S. Juan Evangelista, dice, entre otras cosas: «Si tienes por costumbre socorrer, aun no rogada — ¿cuánto más no acudirás cuando se te ruega?» [20].

EADMERO afirma que María SS. es la que «nos conduce y nos ayuda a entrar en el reino de los cielos» (*Trat. de Concept. sanctae Mariae*, ed. Thurston y Slater, Friburgo de Brisgovia, 1904, p. 43; PL. 159, 315 c). «Auxilio seguro y redención de los que se confían a su patrocinio» (ed. c., p. 22; PL. 159, 309 a). «Basta que Tú quieras y tu voluntad se cumplirá» (ed. c., p. 41; PL. 159, 314 d-315 a). Más aún: «A veces se consigue nuestra salvación más pronto invocando tu nombre que invocando el de Jesús..., porque Él es también Juez, y María es sólo Madre» (*De excellentia B. M. V.*, cap. 12; PL. 159, 470 b). «Por tu medio llegan a la gloria todos los que han de llegar efectivamente; si Tú nos dejas, nadie estará seguro» (*Tract. de Conc.*, ed. c., p. 43; PL. 159, 315 c). «Tú eres la grande y nobilísima estrella del mar, o sea, la luz de todo el mundo y el consuelo de todos los sacudidos por la tempestad» (ed. c., p. 22; PL. 159, 309). Afirma además que si María SS. quiere, «nada podrá oponerse a nuestra salvación» (ed. c., pp. 44-47; PL. 159, 316).

RUPERTO DE DEUTZ afirma, entre otras cosas: «Todas las gracias, todas las virtudes, todas las obras dignas del cielo que ha recibido el mundo, son concesiones tuyas, de manera que donde antes había espinas, cardos y ortigas y toda clase de hierbas, se encuentran ahora nardos y cinamomo, mirra y áloe y toda clase de gracia» (*In Cant.*, lib. IV; PL. 168, 897 b). Pero además de afirmar que todas las gracias nos vienen del cielo a la tierra por medio de María, afirma también que todas las almas de los justos suben de la tierra al cielo por medio de Ella (l. c., 902 a).

PEDRO ABELARDO dice que María SS. «es nuestra Mediadora ante el Hijo, como el Hijo es nuestro Mediador ante el Padre» (*Serm. 26 in Assumpt.*, PL. 178, 544 b). La razón es ésta: Si la oración de los Santos es tan eficaz para aplacar la ira del Juez supremo, ¿cuánto más lo será la de Aquella que es deudora de su dignidad de Madre de Dios a los pecadores, «en favor de los cuales fué elegida para Madre de Dios?» (l. c., 544 c-545 c). «Ella, llena de todos los dones de la gracia divina, cuanta no puede contener una naturaleza humana, los recibe todos juntamente y los distribuye separadamente a los demás» (*Serm. Nativ. Dom.*, 2; PL. 178, 393 ss.).

---

(20) "Si plerumque non erogata consuevisti vistere, quanto magis ergo debes postulata adfore. (PL. 156, 577.) Hay un eco en el Dante: "molte fiate - liberamente al dimandar precorre" (*Par.*, 33, 16-17). Respecto al "mandar" de María SS., es evidente que se trata de una expresión hiperbólica. Dígase lo mismo de una idéntica expresión empleada por Nicolás de S. Albano (el pseudo Pedro Damián): "accedis... non soltum rogans, sed imperas, domina non ancilla" (*In Nativ. B. M. V.*; PL. 144, 740).

Francon, Adad de Aflighem llama a María SS. «Estrella del mar, luz de los que yerran, esperanza de los que desesperan, benignísima Consoladora, piadosísima Reconciliadora» (*De gratia*, lib. VI; PL. 166, 749- a-750 b). «Todos vosotros, los que tenéis sed de la dulzura de la gracia, acercaos con respeto a la plenitud del seno de María...; bebed de esta fuente de piedad; bebed para llenar vuestra avidez, pero no creáis que bebiendo se apague vuestra sed... Ninguna mente es capaz de apreciar, ninguna lengua capaz de contar cuánta gracia concede Dios al hombre por medio de Aquella que es gloria de las vírgenes María» (Ibid., 748 b).

Hermann de Tournai llama a la Virgen SS. «Mediadora y única esperanza después de Dios» (*Tract. de Incarn.*; PL. 180, 38 a).

Honorio de Autún la llama «puerta del cielo siempre abierta a los que viven piadosamente, estrella del mar que guía a la vida eterna al género humano en este mar del mundo» (*Speculum Ecclesiae, in Purif.*; PL. 172, 389 c.; *In Nativ. Mariae*, 1000 c).

Gofredo d'Admont enseña que María «fué exaltada por su Hijo sobre los coros de los Ángeles y constituída *Mediadora y Señora de todo el mundo*» (*Homil.*, 65, Ass. 2; PL. 174, 967 a). «Con razón es llamada "Estrella del mar", porque se hace estrella de todos los que fluctúan en el mar del mundo, defendiéndolos generosamente y siéndoles propicia; estrella mediante la cual evitan las tinieblas del pecado, el abismo de la muerte, y llegan al puerto de la eterna salvación» (Ibid.). Ve un símbolo de María SS. en el vellocino de Gedeón: «Por medio de María llega abundantemente la gracia a todos los que tienen necesidad de Ella, porque ella es el "vellocino de Gedeón" (*Jc.*, 6, 38) que el Hijo de Dios al nacer de Ella llenó de tal modo del rocío del Espíritu Santo que, "llena de gracia" y rebosante de misericordia, está siempre pronta a socorrer a todos los míseros mortales de sus necesidades y angustias» (*Homil. 7 in nocte Nativ. Dom.*; PL. 174, 656 a).

Supera a los escritores que le precedieron en la claridad con que subraya la *universalidad* y la *necesidad* de la Mediación mariana. «El Espíritu Santo —dice— ha puesto en el corazón de María todas las drogas de la gracia medicinal para que pudiese curar toda clase de enfermedades de los pecadores. Porque por muy desesperado o muerto en sus pecados que esté un pecador, si esta Madre de misericordia pone su mano sobre el enfermo intercediendo por él, no habrá más enfermedad ni iniquidad que pueda prevalecer en ese alma pecadora» (*Homil. 79 in Assumpt.*, 7; PL. 174, 986 b, c). Afirma, además, que *únicamente por su medio son santificados y predestinados* todos los Santos, y llamados a la gloria de tu Hijo. Y como la dignidad de su vida supera todos los méritos de todos los Santos, así Ella es más potente que todos ellos, y

por esto es necesario procurarse su favor más que el de todos los demás, porque *por medio de Ella sola se dirigen a su Hijo las peticiones de todos los demás Santos*» (*Homil., 71, in Cel. Assumpt.*; l. c., 988 d-989 a). Hablando de la «escala vista por Jacob» (*Gen.*, 28, 12), dice: «¿Qué cosa podemos ver, en esta escala, mejor que la Virgen SS.? Efectivamente, la parte más alta de ella "tocaba al cielo", tanto que la inmensa claridad de su devoción la hacia solicita por el bien del género humano, y llegando al trono de la divina Majestad, su oración era preferida a la de todos los Santos, y *lo que ellos deseaban*, merecía Ella obtenerlo plenamente» (*Homil., 76, in Nativ. Mar.*, l. c., 1011 a).

Es evidente en Gofredo un progreso sobre los escritores precedentes.

Pedro de Celle, Obispo de Chartres, afirma: «A la invocación de María están prontos inmediatamente los auxilios del ejército celestial; al oír este nombre, los peligros desaparecen, las oportunidades vuelven y el infierno se estremece; son oprimidos los blasfemos, reconciliados los desesperados, y ninguno tiene dificultad en recobrar la gracia, si cuenta con María como auxilio de sus deseos. Cuando, para dar descanso a mis miembros fatigados, me adormezco, que repose mi mente en el corazón de María; cuando me desvelo, que María abra mis labios; cuando emita mi último suspiro, esté presente María; cuando llegue al juicio, socórreme con tu patrocinio, ¡oh Santa María! No será peligroso el juicio para aquel a quien María ayude. ¡Oh Señora nuestra, yo espero de Ti cosas mejores de lo que sé decir!» (*Serm. 69*; PL. 202, 837).

En otro discurso, dirigido a la Reina del cielo, clama: «¡Oh piadosísima entre las piadosas! A Ti dirigimos el rostro, y tendemos las manos, la boca y el corazón, la mente y el alma, el hombre interior y el exterior, y a boca llena clamamos: nuestra salvación está en tus manos. Derrámese sobre nosotros tu misericordia. No se cierren sobre nosotros tus tiernas entrañas que, regadas con el rocío celeste, esparcen la lluvia sobre la tierra y alzan de la profunda vorágine de los pecados a los caídos y casi desesperados» (*Serm. 64*, l. c., 868). María es para el Cellense «el Asa mediante la cual cogemos el Hierro, Cristo, unido a Ella inseparablemente»; es «la Segur con la que se han de cortar los troncos necesarios para el eterno Tabernáculo» (*Serm. 67*, l. c., 849). Y concluye: «He aquí cuán necesaria nos es la Virgen María» (Ibid.).

Explicando aquellas palabras del Eclesiástico: «In me gratia omnis via et veritatis» (24, 25), dice: «...dos son, la vía y la patria; en la vía, la gracia; en la patria, la verdad; en Mí, toda gracia, o sea, la gracia de toda vía y verdad; *ninguna gracia, en ninguna vía que conduce a la patria*, sino por medio de nuestra Señora» (*Serm. 73*, l. c., 866). Y exclama: «En la patria ¿cesará la Madre de amamantar a aquellos a quienes su Hijo ha venido a salvar? Más aún, ¿acaso podrá la Madre de misericordia no alimentar abundantemente con su leche a aquellos por quienes su Hijo puso su vida?» (*Serm. 74*, l. c.,

2663). «María SS. ha sido asunta al cielo para traernos en pos de Sí con el perfume de sus ungüentos; va a prepararnos el sitio; nos precede como abogada fiel y poderosa para activar el negocio de nuestra salvación; su amor dará a los hombres dones, los dones del reino, como Reina de las celestes jerarquías...» (l. c., 663). «Todo lo que la Madre pida al Hijo no quedará sin efecto... Ella es la que, en medio de los ímpetus de las tentaciones, entre los peligros de todas las angustias, entre todo lo que puede temer la humana miseria, nos ha sido propuesta como auxilio, diligente patrona y piadosa Mediadora ante su Hijo» (l. c., 665). «Su misericordia nos salvará». «Considerad la largura, anchura, altura y profundidad de la piedad de la Virgen: sube al cielo, penetra en el infierno y viene a la tierra, y se ejerce de modo admirable e inefable en los corazones de los hombres. Ella, mediante el valimiento que encontró ante su Hijo, nos procura la gracia: todos los que nos regocijamos de la gloria de la Virgen nos gloriamos a través de Ella en su Hijo» (*Serm. 36*, l. c., 669). Finalmente, saluda así a María: «Oh Reclinatorio de la piedad, oh Propiciatorio de la Exaudición, oh Vía del consejo, oh Término del destierro, oh Laceración del quirógrafo, oh Esperanza del premio, oh Escala del Cielo, oh Puerta del paraíso, oh Custodia de la religión y para todo auxilio y consejo, la más pronta, la más poderosa, la más eficaz de todos» (*Serm. 38*, l. c., 676).

b) *Escuela Cisterciense.*

Surge el «Doctor de la Mediación mariana»: S. Bernardo. Nadie, en efecto, como él ha expresado más claramente y con mayor insistencia la universalidad y la necesidad —por libre disposición de Dios— de la cooperación de María Santísima a la distribución de todas las gracias. A todos —escribe él— abre María el seno de su misericordia, y de la plenitud de Ella participamos todos: el esclavo tiene la liberación; el enfermo, la cura; el afligido, el consuelo; el pecador, el perdón; el justo, la gracia» (*Serm. Dom. infra Oct.*, n. 2; PL. 183, 490 d). Es tan indiscutible este hecho que permite al santo lanzar a los siglos aquel célebre desafío fragante de filial agradecimiento: «Desconfíe de tu misericordia, oh Virgen bienaventurada, si hay alguno que te haya invocado en sus necesidades y que se acuerde de haberte encontrado ausente» (*In Assumpt.*, 4, 8; PL. 183, 428 d). A la afirmación de la universalidad añade la de la necesidad: «Dios quiso honrarla y puso en Ella la plenitud de todo bien... Suprime el sol que ilumina el mundo: ¿cómo habrá día? Quita a María, esta Estrella del mar, de este mar grande y anchuroso: ¿qué queda, sino oscuridad que ciega, sombras de muerte y densísimas tinieblas?» (*In Nativ. Mar.*, n. 6; l. c., 441 a, b). En el célebre discurso «De Aqueductu» afirma de la manera más clara la necesidad del acueducto (María) para que el agua de la gracia llegue desde la fuente (Cristo) hasta nosotros: «La fuente debía llegar hasta nosotros;

aquella vena celestial descienda por el acueducto...; está lleno el acueducto para que los demás reciban de esta plenitud, aunque no la misma plenitud (*In Assumpt.*, 4, 3: l. c., 426 d). Y en otra parte, de la manera más categórica, afirma: «Tal es la voluntad de Aquel que ha querido que todo lo tuviéramos por medio de María» (l. c., n. 7, 441 b). «Dios ha querido que no tuviésemos nada que no pasase a través de las manos de María» (*In vig. Nativ. Dom.*, n. 10; l. c., 100 a) [21]. Las manos de María son, por tanto, la prolongación de las manos de Dios. El llega a nosotros a través de las manos de María. Estas solemnes, categóricas afirmaciones del Melifluo serán recogidas de siglo en siglo por Papas, teólogos, oradores, poetas, etc., con el mismo acento de persuasión y de filial confianza.

A S. Bernardo le hicieron eco sus discípulos: Nicolás de Claraval, el Beato Guerrico d'Igny, S. Amadeo de Laón, Arnoldo de Chartres, Elredo, Isaac de Stella, Adán de Perseigne, Enrique de Castro Marsisco.

NICOLÁS DE CLARAVAL: «Nada te es imposible a Ti, a quien es posible consolar a los desesperados y llevarlos a la esperanza de la bienaventuranza. ¿Cómo podrá oponerse a tu poder aquel Omnipotente que recibió de tu carne el origen de la suya? Tú te presentas ante aquel altar de oro de la reconciliación humana, no sólo rogando, sino mandando, como Señora y no como sierva» (*Ser. 44 in Nativ. Mar.*; entre las obras de S. Pedro Damián, PL. 144, 740 b). Nótese la hipérbole: «No sólo rogando, sino mandando».

EL BEATO GUERRICO D'IGNY: «A nadie venera por encima de Sí nuestra Mediadora, fuera del Mediador, al cual Ella misma, con sus súplicas nos re-

(21) Esto no obstante, el prof. Ude (en la obra *Ist. Maria die Mittlerin aller Gnaden*, Bressanone, 1928, pp. 86-87), siguiendo en esto al sobrino de Muratori (*Lamindi Pritanii redivivi Epistole paraenetica...*), afirma que S. Bernardo hablaba solamente de la Mediación *indirecta* de la Virgen a la distribución de las gracias y enturbia los textos más limpidos del Doctor Melifluo, retorciendo su obvio significado y yendo contra toda la tradición, que ha visto siempre en S. Bernardo al primero y más afortunado formulador de la ley establecida por la providencia divina para la concesión de las gracias. Al "Pritanio redivivo" dió una respuesta adecuada S. Alfonso María de Ligorio, respuesta que vale también para el prof. Ude. El Santo Doctor distingue lógicamente en las obvias aserciones de S. Bernardo una doble plenitud: "S. Bernardo dice que María ha recibido la plenitud de Dios. Explica después en qué consiste esta plenitud: porque ha recibido en sí a Jesucristo, fuente de todas las gracias; pero dice después que la Virgen SS. consiguientemente ha recibido otra plenitud, que es la plenitud de las gracias para dispensarlas por su mano a todos los hombres, como Mediadora de ellos ante Dios." (*Glorias de María*, Nápoles, 1871, respuesta a un anónimo, p. 243.) Bastaría el pasaje siguiente: "Considerad más a fondo este misterio y ved con qué profunda devoción quiere Dios que honremos a María, en quien El ha puesto la plenitud de todo bien, para que sepáis que toda esperanza, toda gracia, toda salvación, nos las da Aquella que sube llena de delicias. (*Cant.* 7, 5.) Ella es el jardín de delicias que la brisa celeste, no sólo ha hecho florecer, sino que ha creado de tal manera volcándose sobre Ella, que *sus perfumes, esto es, los carismas de las gracias, se esparcen a lo largo y a lo ancho por todas partes.*" (*De aquaeductu*, nn. 6 y 7; PL. 183, 441.)

concilia, nos recomienda y nos presenta» (*Serm. 2 in Assumpt.*, n. 7; PL. 185, 190 c). Hablando luego de la santificación del Bautista, dice: «En verdad María estaba llena de gracia; manifiestamente, el Dios de la gracia estaba en Ella, y de su munificencia ascendían copiosos torrentes de gracia, principalmente a la Madre, de la Madre a Juan y de Juan a sus padres. Efectivamente, del seno de María brotan arroyos de agua viva; y la fuente de la vida y de la gracia brotaba del medio del paraíso para regar todos los árboles del paraíso» (*In Nativ. S. Ioan. Bapt.*; *Serm.* 1, 2; PL. 185, 165 b). Recuérdese además la teoría del Bto. Guerrico —de la que nos hemos ocupado ya— sobre la formación de Cristo en nosotros por medio de María.

San Amadeo de Laón: «Ella es poderosísima con sus súplicas y aleja de nosotros todo lo que nos daña y nos proporciona todo lo que es bueno» (*Homil.* 7; PL. 188, 1342 b). «Provee y tiene cuidado no sólo de la salud de las almas, sino también de la del cuerpo y de todas las necesidades de sus devotos» (*Homil.* 8, l. c., 1344 d). «Quien recurre a Ella obtendrá todo lo que quiere» (*Homil.* 7, l. c., 1339 b, 1342 b). «El deseo del pecador perecerá, pero el deseo de la Virgen se cumplirá» (*Homil.* 8, 1344 b). «Los que han sido conducidos a la vida y arrebatados a la muerte, se han reconciliado con el Hijo por medio de la Madre, con Dios por medio de la Virgen» (l. c., 1344 c).

Arnoldo de Chartres (o Ernaldo de Bonavalle), hablando de las súplicas de Jesús (que muestra al Padre sus llagas) y de María (que le muestra su castísimo seno), dice: «ninguna repulsa puede darse cuando concurren y suplican estas señales de clemencia y estos signos de amor, más elocuentes que cualquier discurso» (*De laudibus B. M. V.*; PL. 189, 1726). «Veo que la cuadriga con que se debe correr hacia el Padre es ésta: Por tu medio [oh Juan] a la Madre, por medio de la Madre al Hijo, por medio del Hijo el corazón penitente puede llegar al Padre» (*De septem verbis in cruce*, l. c., 1697 a).

Elredo de Rieval exclama: «¿Qué hacer, puesto que nada podemos ocultar a Dios?» Y responde: «Busquemos el auxilio de Aquella cuyas súplicas en modo alguno pueden ser rechazadas [por Cristo]. Acudamos, por tanto, a su Esposa, a su Madre, a su sierva mejor. Todo esto es la bienaventurada María... Si hemos hecho con la gracia de Dios algo bueno, no será rechazado por Él, si Ella lo presenta a su Hijo. Del mal que hayamos hecho nos alcanzará indudablemente el perdón» (*Serm. 20 in Nativ. Mar.*; PL. 195, 322 d). «Cuando después de haber pecado queremos reconciliarnos con el Señor, es *necesario* que lo busquemos y confiemos a Ella nuestra causa» (*Ibid.*).

Isaac de Stella afirma que en el día de la Asunción, María SS. entró en el cielo para orar por el pueblo ante Aquel que es su Rey, su Hijo y su Esposo (*Serm. 52 in Assumpt.*; PL. 194, 1867 c).

Adán de Persigne dirige a María estos espléndidos elogios: «Tu piedad es tan grande como tu poder. Tú eres tan piadosa en el perdonar a los miserables, como poderosa en impetrar lo que pides. ¿Cuándo no compadeciste Tú a tus hijos desgraciados, oh Madre de misericordia? ¿Cuándo no podrás ayudarlos, siendo la Madre del mismo Omnipotente? Sin duda Tú obtienes del Omnipotente todo lo que quieres con la misma facilidad con que nuestra miseria es conocida a tus entrañas de piedad. ¡Oh cuánta confianza en Dios podemos tener por medio tuyo! Como no puedes menos de sentir compasión por nuestras miserias, porque no puedes odiar a tus hijos, oh misericordiosísima Madre, así no puedes menos de obtener el remedio si lo pides, porque para esto y solamente para esto, ha querido nacer de Ti el Hijo del Omnipotente Padre de las misericordias. Tú, en efecto, eres Madre del desterrado, y Madre del Rey; Madre del reo y Madre del Juez. Por tu medio el reo es hermano del Juez... ¿Puede temer perderse aquel a quien la misericordiosísima Madre del clementísimo Hermano y Juez se muestra Madre piadosísima y poderosísima Abogada? Tú, Madre de la misericordia, ¿no orarás al Hijo por el hijo?..., ¿al Redentor por el redimido? Indudablemente, Aquel que puso a tu Hijo como Mediador entre Dios y los hombres te puso también a Ti como Mediadora entre el reo y el Juez... El Médico que ha puesto en la bodega de sus aromas para que el enfermo cerca de Ti y por tu medio reciba la salud» (*Mariale*, serm. 1; PL. 211, 703). «Infinita tu piedad, infinito tu poder. Lleva, pues, a los desterrados a la patria, porque la Madre de la misericordia quiere y puede dispensar de la sentencia del juicio, por medio de la cual el Dios del juicio quiere adoptarnos por hijos» (*Serm.* 2, l. c., 714). «La Virgen María es un camino seguro para la Vida, por medio de la cual el Rey de las virtudes viene a nosotros y es, por tanto, para nosotros la Vía que conduce a Él. Feliz día, porque no errará el que camine por Ella. Feliz María, porque no perecerá quien la ame» (l. c., 715). «Fuente es María, porque derrama las aguas de la misericordia de la plenitud de la gracia. Su riego, siempre oportuno, ha producido esa abundancia en los huertos de la Iglesia» (*Serm.* 5, l. c., 139). «Ella es nuestro Puerto, Ella es el Ancora de nuestra esperanza. Ella es la mujer fuerte, fecunda y poderosa en la que nosotros, pobres y enfermos, hemos de refugiarnos. María es la Estrella del mar, necesaria para el que navega en el piélago de esta incertidumbre. Es el Puerto de toda misericordia para el mundo». Ella «está en medio, entre el cielo y la tierra, Mediadora entre Dios y el hombre» (*Frag.* 3, l. c., 752). Y concluye: «Es, pues, peligroso alejarse aunque sea un poco, de Aquella ante la que están depositadas las delicias de nuestra suavidad, las riquezas de la salvación, la sabiduría y ciencia» (*Frag.* 7, l. c., 754).

Enrique de Castro Marsiaco, en su Tratado *De peregrinante civitate Dei* o sea, de la Iglesia militante, dice que la Virgen SS. «administra la luz, da l

dignidad y la perfección de la gloria. De Ella, en efecto, se nos derivan todos los Sacramentos» (*Tract. AI*, PL. 204, 332). Afirma, además, que «el bálsamo de Jesús es un óleo derramado», y que por primera vez fué infundido en María y de María derramado a todos los vasos vacíos. Y concluye: «Hasta hoy María nunca ha cesado de derramar este óleo en los vasos vacíos..., ni este óleo disminuirá hasta que no falten los vasos» (l. c., 338). Graciosa es también la exposición que hace sobre el vellocino de Gedeón (l. c., 349).

c) *Escuela Victorina.*

Está constituida por Hugo de S. Víctor, su discípulo Ricardo y Absalón de Sprinhkirchbach.

Hugo de S. Víctor, en un discurso de dudosa autenticidad, afirma: «En tus manos están los tesoros de la misericordia de Dios... Lejos de nosotros pensar que tu mano cese [de mostrarse misericordiosa], porque no disminuye tu gloria, sino que se aumenta cuando el penitente recibe por tu medio el perdón y los justificados la gloria» (*Miscellanea*, l. V, tit. 44; PL. 177, 772 b).

Ricardo de S. Víctor: «No sólo no pecó Ella, sino que canceló los pecados de los demás: no sólo estuvo en Sí misma llena de luz, sino que difundió también rayos de luz... María está en medio, Mediadora entre las cosas divinas y las humanas... Por medio de Ella brilló este sol, saliendo de Ella al mundo, y brilló de una manera más clara porque ilustró plenamente los corazones. Y no sólo por medio de Ella se dió a la tierra la luz de la gracia, sino también la visión de Dios a las almas del cielo» (*In Cant.*, cap. 39; PL. 196, 517). «Ella da a los hombres la leche de su pecho porque impetra el perdón a los reos y la gracia a los justos» (l. c., cap. 23, 474 d). «Donde está la misericordia, allí está la misericordia de María» (l. c., 475 d). «Ella ejerce incesantemente este oficio de Mediadora ante el Padre y el Hijo, especialmente en el día del juicio» (l. c., cap. 39, 518 a).

Absalón de Sprinckirchbach († 1203): «Como esta estrella [del mar] a aquellos que navegan en el mar les indica el recto rumbo, así María [indica el recto camino] a los que viven en este mundo tortuoso» (*Serm. 12, in Annunt.*; PL. 211, 132). «¿Quién es esta Virgen singular en quien la suma majestad de tal manera se complace en colocar la diadema del reino, mejor aún, las diademas de los reinos, de manera que pueda justamente llamarse Reina del mundo; más aún, Reina del cielo?» Y responde: «María es muy *necesaria* a los dos reinos... Oh María, oh Estrella del mar que guías rectamente a los caminantes, conduce por el recto sendero a los errantes, llévalos al puerto de la salvación, Tú que eres llamada Estrella del mar» (*Serm. 44*, l. c., 251).

d) *Escuela Premostratense.*

A ella pertenecen Adán Scoto y Felipe de Harveng.

Adán Scoto, premostratense, suplica así a la Virgen: «Oh Señora, y Abogada nuestra, Dulzura y Vida nuestra, Esperanza y Mediadora nuestra. ¡Oh Amante de los hombres, Refugio de los miserables, Consuelo de los huérfanos, Ayuda de los enfermos, fortaleza de los débiles, Consolación de los justos, Recuperación de los caídos, Absolución de los pecadores, Alegría de los bienaventurados...! ¡Oh gloriosísimo y bellísimo templo del Dios Unigénito! Ábrenos la puerta de tu misericordia y de tu clemencia. Concédenos entrar a Ti, acoge nuestras preces. En Ti con nuestra voz clamamos a Dios para que nos escuche desde su santo templo, y nuestro clamor en su presencia penetre en sus oídos. No salgáis, oh hermanos, de este Templo; derramad en él vuestra oración y exponed en él vuestra tribulación; que Ella es la Madre de Cristo, y la oración que por su medio eleváis, Dios la escuchará, Dios que por nosotros quiso nacer de Ella» (*Serm. in Dom. infra. Oct. Nativ. Dom.*; PL. 198, 367).

Felipe de Harveng presenta a la Virgen como «la aurora» que «visita a los oprimidos desde las tinieblas más profundas»; como «la luna» que «recrea con su luz a los oprimidos por una larga noche»; como «una antorcha que precede guiando a los errantes y vacilantes por el recto camino»; como «el sol», porque «ardiendo en un exceso de amor, tiene de *todos* nosotros un cuidado *infatigable*» (*In Cant.*, VI, cap. 10; PL. 203, 455). En otra parte, dirigiéndose a la Iglesia dice: «Exulta y glorifica, oh Sión, esto es, oh Iglesia, compuesta de las gentes, puesto que estás guardada y gobernada por una tan gran Custodia. Alégrate, digo, porque la Reina de los cielos y la Señora de los Angeles te ha sido puesta como Guarda... Alaba, oh Iglesia, al Señor, que te ha dado tan gran Abogada» (*Moral., in Cant.*, t. 6, Recapit. in «Nigra sum», l. c., 572-574).

e) *Independientes.*

A todos los citados, que pertenecen a diversas escuelas, se pueden añadir otros independientes, entre ellos dos orientales, Eutimio Zigabeno e Isidoro de Tesalónica, y dos occidentales, Pedro de Blois y S. Martín de la Legión.

Eutimio Zigabeno († 1122) dirige a la Virgen SS. estos acentos palpitantes de confianza: «Vuelve tu mirada a tus siervos; en Ti hemos puesto nuestra esperanza, porque sabemos que no quedaremos engañados en nuestra expectación. Somos tu heredad... Rompe, oh Optima, la cédula de nuestros innumerables males con tu intercesión que *nunca cesa*... Tú lo puedes todo» (*Serm. de sona Deip.*; PG. 131, 1249, 1250).

Isidoro de Tesalónica ruega así a la Virgen: «Tú conduces a los errantes al Señor. Tú eres la separación entre el género humano y el infierno. Tú eres el regalo del paraíso. A Ti, finalmente, se debe todo lo que de consuelo podemos tener aquí y todo lo que de inefable gozo nos traerá la vida futura... ¡Oh esplendor de nuestra naturaleza! ¡Oh mar de gracia! ¡Oh salvación mía, por cuyo medio habitaremos el cielo y recuperaremos el paraíso...! Sé para nosotros aquí moderadora de una vida más santa, guía de la verdad, propugnadora contra las insidias que nos tiende el enemigo; en el siglo venidero, danos el gozo de los eternos bienes. Que todos podamos conseguir todas estas cosas por la Mediación de la Madre de Dios y la gracia de N. S. Jesucristo» (*Serm. in Dormit. B. M. V.*; PG. 139, 163).

Pedro de Blois, hablando de María SS., dice: «Desde este trono [María] Cristo ejerce una pacífica jurisdicción; el Hijo, en efecto, por la presencia, las súplicas y los méritos de su Madre, da indulgencia a los siervos, libertad a los encarcelados, luz a los ciegos, reposo al que lucha, salud a los enfermos, fidelidad entre los amigos, paz entre los enemigos, seguridad en las dudas, consejo en el error, consuelo en la tribulación, fortaleza en la guerra, refugio en el destierro, puerto en el naufragio, sabiduría a los ignorantes, honor a los que se humillan, cuidado a los huérfanos; a los incipientes y a los proficientes, la gracia; a los perfectos y a los triunfantes, la gloria y la corona. Quítese el sol del mundo y no habrá sino noche. Quítese a María del cielo y no quedará en los hombres sino la ceguedad de las tinieblas, el error y la oscuridad» (*Serm. 33*; PL. 207, 661, 662).

San Martín de la Legión: «María quiere decir Estrella del mar, porque por su medio este mar grande y anchuroso, el presente siglo, es iluminado, y Ella indica a los navegantes el puerto de reposo» (*Serm. 3*; PL. 209, 132).

En el siglo XIII tenemos los testimonios de Inocencio III, S. Antonio de Padua, Sto. Tomás de Aquino, Ricardo de S. Lorenzo, Guillermo de París, Hugo de S. Caro, S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Conrado de Sajonia, Bto. Jacobo de Varazze.

Inocencio III, comentando las palabras «como la aurora que surge, hermosa como la luna, elegida como el sol, terrible como un ejército ordenado en batalla» (*Cant.*, 6, 9), dice: «La luna resplandece en la noche, la aurora al amanecer, el sol durante el día; la noche es la culpa, el alba la penitencia, el día la gracia. El que yace en la noche de la culpa, vuelva su mirada a la Luna, suplique a María para que Ella por medio de su Hijo ilumine su corazón y lo lleve a la compunción. ¿Quién la ha invocado en la noche y no ha sido escuchado?» Ella es «la Madre del amor hermoso y de la santa esperanza» (*Eccl.*, 24, 24). «El que se levanta a la aurora de la penitencia, vuelva su rostro a la Aurora,

suplique a María para que Ella por medio de su Hijo ilumine su corazón, induciéndolo a la reparación. ¿Quién la ha invocado con devoción y no ha sido escuchado? Ella es la Madre del amor hermoso y de la santa esperanza... Quien experimenta el asalto de los enemigos, del mundo, de la carne, del demonio, vuelva su mirada al Ejército ordenado de los campamentos, suplique a María para que Ella por medio de su Hijo "envíe la ayuda del Santo [lugar] y la defensa desde Sión"» (*Ps.*, 19, 3) (*Serm. de Assumpt.*; *PL.*, 317, 584-586).

San Antonio de Padua afirma que «María es la *Puerta del Cielo*, la entrada del paraíso» (*In Annunt.*, ed. Locatelli, p. 701). «Ella es llamada *Puerta* porque por su medio podemos entrar o sacar cualquier cosa; la Puerta es la bienaventurada María, por la cual sacamos los dones de las gracias» (*In Purif. S. M.*, p. 722 b). Es expresar tangiblemente la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias. El santo Doctor, además, afirma que la Virgen SS. «confiere toda santidad a los que esperan en Ella» (*In Nativ. Dom.*, p. 715 b). Comentando luego el versículo: «Ex odor eius ut Libani», dice que «el perfume [de la vida de María], difundido por todas partes, da vida a los muertos, perdón a los desesperados, gracia a los penitentes y gloria a los justos. Por sus preces y sus méritos, pues, el rocío del Espíritu Santo refrigere el ardor de nuestra mente, perdone los pecados, infunda la gracia para que merezcamos llegar a la gloria de la vida eterna e inmortal» (*In Annunt.*, p. 709 b). María es nuestra «única esperanza» (l. c., 703 b), «es la estrella que de las amarguras de este siglo guía al puerto de la salvación», y que, «quien carece de esta estrella, es ciego y anda a tientas, de manera que su nave es destrozada por la tempestad y él queda sumergido en las olas» (*In Dom. infra Oct. Natiu. Dom.*, p. 638 b).

En el discurso sobre la Anunciación, el Santo hace notar que el Angel dice: «Ave, gratia plena», y no como decimos nosotros: «Ave, *María*, gratia plena». ¿Por qué? Por esto: «María» significa «Estrella del mar». «Los Angeles no tienen necesidad de ser librados del naufragio, y por eso no están obligados a invocar a la Estrella del mar; nosotros, miserables, en cambio, que navegamos en el mar de dolores y de tribulaciones de este pobre mundo, alejados de la visión de Dios y continuamente sacudidos por las tempestades, en peligro de perecer, clamamos y estamos en el deber de clamar a *toda hora*: «Ave, María, gratia plena»: «Salve, oh Estrella del mar, llena de gracia y de bondad» (*In Annunt.*, p. 840 a).

Santo Tomás de Aquino enseña que «la B. Virgen tuvo tanta gracia, que bastaba para la salvación de todos los hombres que están en el mundo» (*Op.* 6). Usa además expresiones ilimitadas, diciendo que «por medio de la Virgen impetramos la divina clemencia» (*Serm. fest.* 32), «el perdón de los pecados» (*Serm. fest.* 33) y somos guiados como por una estrella al puerto de la gloria (*Op.* 6). Por medio de María SS. somos unidos a Cristo por la gracia (*In Ju.*,

cap. II, sect. I, n. 2). Comentando las palabras «dux orta est iustis», afirma que María, como la luz: 1) es el origen de la alegría; 2) es la directriz de esta vida; 3) es expulsora de las tinieblas del pecado y portadora de la gracia; 4) «difunde y comunica a todos los rayos de su gracia»; 5) es la Madre de la virtud; 6) es la más espléndida entre las criaturas; 7) es la consolación de los hombres. Por eso la B. Virgen es «bendita» por *todos* por los Ángeles, por los justos y por los pecadores, por todas las criaturas (Cfr. Roschini, G., *La Mariologia di Sto. Tommaso*, Roma, 1950, pp. 188-191).

Ricardo de S. Lorenzo: «Como el Hijo dice del Padre (*Jn.* 6): "nadie viene al Padre sino por Mí", así en cierto modo parece decir de la Madre: "Nadie puede venir a Mí si mi Madre no lo trae con sus súplicas"» (*De laudibus B. Mariae*, entre las obras de S. Alberto Magno, t. XX, XII, cap. II, n. 12; ed. 1651, p. 352). «En el mar de este mundo, todos los que no se refugian en esta nave [María] se hunden y no se salvan del naufragio del pecado... Por eso siempre que veamos levantarse contra nosotros las olas de este mundo, hemos de invocar a María: ¡Oh Señora, sálvanos que perecemos! No alcanza, en efecto, el deseado puerto el que navega sin Ti en este mar» (l. c., pp. 46-48; 138-139). De las palabras «Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa» (*Sap.* 7, 11) deduce esta conclusión: «Esto ha de entenderse principalmente de los bienes gratuitos, que son los verdaderos bienes. Vienen de Dios, dador de todos los bienes, el cual *todo lo que da de bien a sus criaturas, quiere que pase por manos de la Virgen*... Por eso es necesario conocer a María, porque quien la conoce, la ama y quien la ama, obtiene, con su Mediación, de su Hijo todo don necesario en el tiempo presente y la vida eterna en el futuro, prenda de la cual son las gracias y las virtudes» (l. II, cap. 3, p. 60 b).

Guillermo de París tiene, entre otras, esta escultural expresión: «tu oficio es interponerte como Mediadora entre Dios y los hombres» (*De Rhet. div.*, cap. 18).

Hugo de S. Caro, primer Cardenal O. P., escribió: «Ella es la nave de este mar por cuyo medio todos llegan al puerto de la salvación. Ella es también castillo, refugio de todos. Y en Jerusalén tengo el poder de mandar y hacer lo que quiero, y de introducir a los que quiero... Y en la plenitud de los Santos mi conversación, esto es, trato a los Santos en su plenitud, para que no disminuyan; trato a Cristo, para que no se irrite contra ellos cuando pecan; detengo a los demonios para que no hagan daño; a las virtudes para que no huyan, a los méritos para que no perezcan» (*In cap. XXIV Eccl.*, ed. 1621, fol. 216 r y 217 r).

San Buenaventura ha expresado de varios modos nuestra tesis. María Santísima «es la Mediadora de todos ante Dios» (*Op.* 9, 679 c), «la Mediadora

entre nosotros y Cristo, como Cristo es Mediador entre nosotros y Dios» (*3 Sent.*, P. 1, d. 3, a. 1, q. 1; *Op.* 3, 67 a), «constituída por Dios Abogada nuestra ante Él» (*Op.* 9, 673 b), «para socorrer el mundo» (*Serm. 3 de Assumpt., B. M. V., Op.* 9, 695 a), «de María *todos reciben*» (*Op.* 9, 125 a, 673 a, 679 b, 771 a). Ella es «el principio santificador de todos y de la Iglesia» (*Op.* 9, 642 a), «fuente que derrama todas las gracias» (*Op.* 9, 696, 697, a), «la luz que ilumina todo el mundo mediante la impetración de las gracias» (*Op.* 9, 696 b), «el sol de calor del que nadie se esconde» (*Op.* 9, 679 b). Afirma además de la manera más explícita que «toda gracia viene a los hombres por la intervención de María» (*Op.* 9, 641 a) y «Dios no recibe a nadie sin la Mediación de María» (*Op.* 9, 750 a). Dice que la obra de María SS. para la salvación de todos los hombres «comienza por el fundamento de la fe y llega hasta la consecución del premio eterno» (*Serm. 2 de Nativ. B. M. V., Op.* 9, 711 a). «La Virgen distribuye sus beneficios de dos modos, a saber: para evitar el mal y para conseguir el bien (*Serm. 6 De Matre B. M. V., Op.* 9, 720-721). Cita finalmente, por lo menos una vez, las clásicas palabras de S. Bernardo: «Todas las gracias pasan por manos de María» (*Serm. 4 de Annunt., Op.* 673 b) (Cfr. Roschini, G., *La dottrina di S. Bonaventura sulla Mediazione universale di Maria*, en «Marianum», 2 [1940], 59-80).

San Alberto Magno expresa ante todo nuestra tesis sirviéndose de las diversas comparaciones de acueducto (*Mariale*, q. 164), cuello (*Serm. de Assumpt.*, 2), canal (*In Lc.* 1, 28), estrella (*Mariale*, q. 146), puerta del cielo (*Mariale*, q. 147). Más explícitamente todavía afirma que la B. Virgen es «la distribuidora universal de todas las bondades» (*Mariale*, q. 29), está «llena de todas, numéricamente ("quantum ad numerum"), las gracias, *las cuales todas, numéricamente* ("omnes ad numerum"), *pasan por sus manos*» (*Mariale*, q. 164). «Ella es Señora de todos los justos, a los que merece la gracia» (Cfr. Messerman, en «Angelicum», 9 [1932], 8-9). Nadie, a mi modesto parecer, ha explicado en términos tan perentorios la Mediación de María en la distribución de todas y cada una de las gracias, como S. Alberto Magno, verdadero doctor de la Mediación universal de María (Cfr. Demarais, M., O. P., *S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation Mariale*, París-Otawa, 1935).

Conrado de Sajonia, en su *Speculum B. Mariae Virginis*, nos presenta a la Virgen SS. «como una abogada poderosísima, prontísima, universal, perpetua» (Cfr. Girotto, S. O. F. M., *Corrado di Sassonia Predicatore e Mariologo del secolo XIII*, Firenze, 1950, pp. 180-195). «Es privilegio de María que sea poderosísima ante Dios más que todas las criaturas» (*Speculum B. M. V.*, lec. VI, Quaracchi, 1904, p. 84). Pero no sólo «es Ella la más poderosa de todos los Santos; es también la más solícita de todos por nosotros, ante Dios» (Ibid.). Ella es «la vena de la fuente de la vida...; vena de nuestra salvación..., porque

por medio de esta vena, la fuente de la vida viene a nosotros, y por medio de Ella también vamos a la fuente de la vida, Jesucristo» (o. c., lect. XV, p. 221). «Signo de la vida es la Madre de la vida, María... Para que podamos ser sanados por medio de este fruto [de la vida], acerquémonos al árbol, acerquémonos, digo, a María» (o. c., lect. XVIII, p. 263). «Si deseas tener esta flor, abaja la vara de la flor. Si la flor es demasiado alta por la divinidad, la vara, sin embargo, es flexible por la piedad» (o. c., lect. XIII, p. 174). Expresa además el Sajón, la Mediación de María sirviéndose de varios símbolos: el sol, la estrella polar, la nube benéfica, la tierra fertilísima, etc. (Cfr. GIROTTO, o. c., pp. 185-187). «Por medio de María nos acercamos a Cristo, y por medio de Cristo encontramos la gracia del Espíritu Santo» (o. c., lect. VI, p. 76). Por medio de la Virgen «el diablo es derrotado, el impío convertido, el justo bendito, el que debe salvarse es conducido [al puerto]» (*De Nativ. B. M. V.*, serm. 1). Ella es la Mediadora, tanto de los Ángeles como de los hombres: Ella, en efecto, se comunica a los Ángeles con su plenitud (o. c., lect. III, p. 39); de manera que todo lo que en la gloria hay después de Dios, de más hermoso, de más dulce, de más justo, es María, en María y por medio de María («Hoc María, hoc in María, hoc per Mariam est») (o. c., lect. VI, p. 85).

EL BEATO JACOBO DE VARAZZE enseña explícitamente que María es «trono de Dios», porque es su Madre, y también «trono de las gracias de la misericordia, porque todas las gracias y misericordias las ha confiado Dios a Ella» (*Sermones aurei de Maria Virgine*, Venecia, 1590, 17, f. 20); o sea: «todas las limosnas y gracias que Dios envía del cielo a la tierra, ha determinado concederlas por medio de su Madre» («Matri suae fiendas commisit») (o. c., 49, f. 58); «todas las misericordias que descienden del cielo pasan a través de sus manos» (*Sermones Quadrag.* Sabb. 5.no hebd., Venecia, 1571, 2, f. 172 v); «Dios le confió a Ella el poder de hacer todas las misericordias («in potestate sua tradidit facere omnes misericordias») (*Sermones Quadrag.*, Sabb. 4to 2, f. 127).

Además de universal, esta Mediación de la Virgen es también *necesaria*, porque la Virgen, según el Beato, es la única fuente que da sus aguas a los pecadores, a los justos, y a los bienaventurados, de manera que si falta esta agua celeste, todo queda árido (*Serm. aurei de Maria V.* 55, f. 65 v); Ella es el *sol*, «porque no hay quien se esconda de su calor» (o. c., 49, f. 113), y «como cuando se ocultan las otras estrellas, no se oculta la estrella del mar, así cuando los otros Santos no escuchan, Ella, sin embargo, no abandona» (*Serm. Quadrag.*, Sabb. 2.do hebd., 2, f. 74 v). Es semejante al cuello, «porque como de la cabeza baja la vida al cuerpo a través del cuello, así de Cristo, mediante la Virgen, vienen a nosotros todos los dones de Dios» (*Sermones aurei de Maria Virg.*, 30, f. 34 v). Ella es el acueducto porque por su medio «las aguas de la

gracia corren hasta el mundo»; y, por tanto, «es *absolutamente necesario* que estemos unidos con el [acueducto] para que nuestros enemigos, que se esfuerzan por separarnos para poder apoderarse fácilmente de nuestras almas, no nos venzan» (o. c., 9, 1. 80-100). Explicando las palabras: «sin habitatione sancta coram ipso ministravi» (*Eccl.*, 24, 14), dice que Dios la ha hecho en el cielo (en la santa morada) «su ministro y oficial, y le ha confiado un múltiple ministerio y oficio. El primero es el de limosnera del cielo», no tenaz y avara, sino muy liberal. El segundo ministerio es el de «cuna del Espíritu Santo... El tercer ministerio es el de tesorera de Dios... El cuarto ministerio es el de puerta del paraíso...» El último ministerio confiado a María es el de «Abogada del género humano» (*Sermones de Sanctis*, Venecia, 1572, *De Assumptione B. M. V.*, 8, f. 316 v-317 v).

En el SIGLO XIV tenemos en Oriente a Gregorio Palamas, Nicolás Cabasilas y Teófanes Niceno; en Occidente, Raimundo Lulio, Dante Alighieri y Raimundo Jordán.

GREGORIO PALAMAS afirma que nadie puede llegar a Dios sin María, y sin su Hijo. Todo movimiento hacia Dios, todo impulso hacia el bien no puede darse sin la Mediación de Ella, que es como el candelabro que lleva a Dios y que difunde los rayos de su luz (*In Dormit. Deip.*, PG. 151; 472; *In Praesent. II*, 158 ss.).

NICOLÁS CABASILAS, vuelto a la Virgen, exclama: «¿Qué discurso, oh Bienaventurada, bastará... para exaltar tus beneficios a todo el género humano...? Tú eres todo el bien que conocemos en esta vida, y que conoceremos después de la muerte. Tú eres la que ha dado comienzo a la dicha y a la santidad, y la has indicado a los demás. ¡Oh salvación de los hombres, oh luz del mundo, oh vía y puerta al Salvador, oh vida, oh digna de todas las apelaciones que oyó el Salvador por mi salvación! Él, en efecto, es el Autor, y Tú eres para mí la cooperadora de la santidad y de los bienes que yo he recibido del Salvador por tu medio y de los que he recibido de Ti sola... Tú superas todas las alabanzas. Tú trasciendes todo nombre...» (*In Dormit. Deip.*, n. 13; *Patr. Or.*, t. 19, fasc. 3, pp. 509 ss.).

TEÓFANES NICENO, en su *Sermo in SS. Deiparam*, exalta líricamente la universal Mediación de María SS., y dice que «como nadie puede ir al Padre por medio de Jesús, así tampoco puede nadie ir al Hijo, que es la fuente natural del Espíritu Santo, sino por medio de su Madre» (*Ed.* JUGIE, Roma, 1935, p. 41). Afirma además que María SS. es comparable al cielo por diversas razones, entre ellas ésta: Porque abarca y contiene todos los bienes de las gracias, de manera que «ninguno, ni de los hombres ni de los Ángeles buenos, puede participar de esos bienes sin Ella» (l. c., p. 51). Y todo esto

«por ordenación divina, por ley convenientemente establecida por Dios» (*Ibid.*).

Distingue, pues, un doble «receptáculo» de toda la plenitud divina: 1) la humanidad del Salvador, hipostáticamente unida al Verbo; 2) la Virgen SS., «tabernáculo vivificante» del Verbo encarnado. «De este segundo receptáculo, como de una especie de fuente vivífica, reciben los Espíritus de los diversos órdenes [los Ángeles]... Por medio de Ella [María] damos a Dios nuestra naturaleza; se sigue, pues, que la divinidad que en cambio se nos da, nos es dada evidentemente por medio de Ella. Como Ella dió inmediatamente a Dios Verbo nuestra naturaleza, así Dios Verbo le confió a Ella la inmediata deificación de todos, de manera que como el Hijo de Dios recibió de nosotros nuestra naturaleza por medio de la propia Madre, así nosotros por medio de Ella recibimos su deificación. No es posible, pues, que uno se haga de alguna manera partícipe de los dones de Dios, de diversa manera de la que hemos expuesto» (l. c., p. 55). Establecido además que «el pago del precio» por nuestro rescate lo hizo el Verbo encarnado «por mediación de la Virgen», dice: «Considera que ese sobrenatural misterio sucede siempre, *inefablemente*, de este mismo modo» (l. c., p. 59). Y explica que como Cristo ha recibido inmediatamente todo de María (la concepción, el nacimiento, el alimento y el desarrollo), aunque la Madre haya tenido en ello algunos cooperadores extrínsecos y ministros (por ejemplo. S. José), así el cristiano lo recibe todo de María, la cual «hace siempre de Mediadora, tanto al dar a Dios nuestra carne, como al darnos a nosotros de él la deificación».

Por eso la formación en la piedad y la formación de la imagen de Cristo en nosotros nos es dada por Ella, con la cooperación de los ministros sagrados, como de Ángeles. «Así también la generación divina que nos es dada mediante el Bautismo, o sea, la gracia de la adopción de hijos, nos es dada por Ella, a quien está subordinada la acción de los sacerdotes; así la gracia divina y la virtud que obra el incremento y la perfección de la edad de Cristo en nosotros, se deriva igualmente de Ella, a la que está subordinada la acción de los Obispos... Como Ella es la causa por la que el Autor de todas las cosas se ha hecho semejante a nosotros, así es también la causa por la que nosotros, juntamente con los Ángeles, nos hacemos hijos de Dios por la gracia y hermanos del Salvador» (l. c., pp. 59-63). Consiguientemente, Ella «purifica, ilumina y perfecciona a todos» (*Ibid.*). Cita en confirmación la ley enunciada por el pseudo-Dionisio: «es ley santísima del gobierno divino elevar las cosas inferiores a su divinísima luz, mediante las cosas superiores» (*De Eccl. hier.*, II; PG. 3, 503). Y prosigue diciendo: «Si, pues, la Madre de Dios y Señora de todas las criaturas, es la primera de estas bienaventuradas virtudes y las trasciende a todas incomparablemente, ¿cómo, sino por Ella, serían conducidas a la divina luz del gobierno divino? Se sigue que después del primer Pontífice, Cristo, Ella, como otro Pontífice, está como en medio entre Dios y los Ángeles, reci-

hiendo de la misma *patriarquía* y *filiarquía* la paternidad y la filiación, suministrando copiosamente a nosotros y a las virtudes celestes este tesoro de la gracia, por medio de la cual los espíritus semejantes a Dios se hacen dioses e hijos de dioses, o padres, como dice S. Dionisio. Como, pues, la Virgen se ha hecho Madre, según la carne, del Verbo encarnado, así se ha hecho también Madre de todos los deificados según la gracia...»

Y deduce de ahí que sin Ella «nadie puede ser partícipe de los citados dones divinos» (l. c., pp. 64-65). De todo esto arguye él que María SS. es el «cuello», porque «viene inmediatamente después de la Cabeza, ocupando el segundo lugar, haciendo las veces de Mediador, y de vínculo entre la cabeza y el cuerpo... Consiguientemente, se hace también él [el cuello] capaz de recibir la plenitud divina y vivifica, que de la Cabeza por medio de él [el cuello], comunica a todos los miembros del cuerpo» (l. c., p. 131).

Después de haber hecho notar que «la Madre del Señor concede a todas las criaturas la vida bienaventurada», concluye: «*Digo absolutamente que, de todos los dones eximios e increados del Espíritu divino que se nos imparten y que se nos han de impartir todavía, y mediante los cuales somos constituidos hermanos y coherederos de Cristo, la Dispensadora y genuina Distribuidora es la Madre de Aquel que por su inefable bondad quiso ser llamado hermano nuestro,* y y esto no sólo porque Ella dispensa los dones de su Hijo según la naturaleza a sus hermanos según la gracia, sino también porque Ella se los concede como a hijos propios y genuinos, no tanto por el parentesco de la naturaleza como por el de la gracia» (l. c., p. 205). No se podría ser más explícito. Legítimamente, concluye: «Como el respirar del aire que nos circunda conserva nuestra transitoria vida temporal, así la continua participación del Espíritu Santo, que de continuo se nos administra por aquella Fuente viva que es la Madre del Verbo, confirma nuestra eterna y verdadera vida; y, por tanto, según el Salmista, debemos todos acordarnos de su nombre en todas las generaciones más frecuentemente que de nuestra respiración» (l. c., pp. 207 ss.). Es difícil encontrar un himno más melodioso a la Mediación universal de María.

El Beato Raimundo Julio dice a María: «Tú eres el cielo de los hombres y de las mujeres, que en sus necesidades recurren a tu bondad, que es el cielo de toda bondad creada, después de la bondad de tu Hijo, a los cuales haces el bien siendo tan buena; a quienes defiendes del mal sin ser nunca atacada por él; y lo mismo hacen a tu santidad, que es el cielo de la santidad de todos los hombres y mujeres y de todos los Ángeles; y lo mismo se diga de tu grandeza y de las otras virtudes y propiedades, que son los cielos de la gracia, del amor, de la humildad, de la piedad, de la imploración, de la misericordia y de la indulgencia» (*Liber de homine*, ed. Maguncia, IV, 57). En otra parte enseña sintéticamente que de la Virgen se deriva «tot quand de bè es en mi».

DANTE ALIGHIERI, el poeta teólogo, hace girar toda su *Divina Comedia* sobre la Mediación de María. Canta, entre otras cosas: «Oh Virgen, eres tan grande y tanto vales, — que el que quiere gracia y no recurre a Ti — quiere volar sin alas. — Tu benignidad no solamente socorre — a quien pide, sino que muchas veces — se anticipa generosamente a la súplica» (Par. XXXIII, 13-18) [22]. Dante es el poeta teólogo de la Mediación mariana.

RAIMUNDO JORDÁN: «Por medio de Ella [María], en Ella y con Ella, el mundo tiene, ha tenido y tendrá todo bien, o sea, su Hijo bendito, Cristo, que es todo bien, el sumo bien, y sin el cual nada hay de bueno, porque sólo Él es bueno. Encontrada la Virgen, se encuentra todo bien... Ella es el Tesoro del Señor y la Tesorera de sus gracias; y enriquece en gran abundancia de bienes espirituales a los que la sirven; y les protege poderosísimamente del triple adversario, o sea, del mundo, del demonio y de la carne, porque nuestra salvación está en sus manos... Ella glorificará a los que la sirven, si ellos la honran... La B. Virgen, como es Reina de todos, así es Patrona y Abogada de todos; y Ella tiene cuidado de todos. A los que están alejados de Ella los ilumina con los rayos de su misericordia; a los que se le acercan por medio de una especial devoción, los ilumina con la suavidad de las consolaciones; a los que están con Ella en la Patria, los ilumina con la excelencia de la gloria. Y así, ninguno hay que se sustraiga a su calor, o sea, a su caridad y afecto» (*Contemplationes de B. Virgine*, Prol.; Cfr. «Summa Aurea», BOURASSÉ, t. 4, col. 851).

En el SIGLO XV dominan: Gerson, S. Bernardino de Sena, Ambrosio Spiera, S. Antonio de Florencia, Dionisio el Cartujo y Bernardino de Bustis.

JUAN GERSON, en el discurso sobre la Anunciación, llama a María SS. «Mediadora nuestra», «por cuyas manos Dios ha dispuesto dar lo que da a la naturaleza humana» (*Op.*, ed. 1518, P. 4, fol. 54). «Por esto, [porque es Madre de Dios], ha recibido Ella la plenitud de la gracia, no sólo para Sí, sino también para todos nosotros» (Ibid.).

SAN BERNARDINO DE SENA. Después de S. Bernardo, nadie quizá como el Senense ha expuesto la doctrina de la Mediación universal e influido tan notablemente en los escritores subsiguientes, sobre todo franciscanos. El hecho de tal mediación es afirmado repetidamente, de manera clara, categórica: «Tú [eres] la Dispensadora de todas las gracias» (*Op.* I, 526 e; ed. Venecia, 1951). «Todos los dones, las virtudes y las gracias del mismo Espíritu Santo, son concedidas por sus manos a quien Ella quiere, cuando Ella quiere, como Ella quiere y cuanto Ella quiere» (l. c., I, 515 c). «De todas las gracias concedidas al género humano, Dios es el Dador general, Cristo el Mediador general y la gloriosa Virgen es la Dispensadora general» (l. c., II, 84 c). «Toda gracia comuni-

(22) Cfr. *Studi Mariani*, vol. I (Milán, 1944), pp. 24 s.

cada a este mundo, tiene un triple proceso: de Dios a Cristo, de Cristo a la Virgen y de la Virgen a nosotros, de una manera ordenadísima. En primer lugar, Dios es el Señor y el donador de toda gracia, como lo escribe Santiago: "Toda dádiva óptima y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las lumbres". En segundo lugar, procede de N. S. Jesucristo en cuanto hombre. En efecto, mientras vivía sobre la tierra, nos mereció todas las gracias que Dios desde la eternidad había dispuesto dar a este mundo, como ha escrito San Juan: «De la plenitud de Él todos hemos recibido, y gracia por gracia». En tercer lugar, las gracias proceden de la Virgen bendita, porque desde que concibió a Dios en su seno tuvo esa jurisdicción o autoridad en toda procesión temporal del Espíritu Santo... Siendo, en efecto, Cristo nuestra Cabeza, de la que se deriva al cuerpo místico todo influjo de gracia divina, la B. Virgen es el *cuello*, a través del cual el flujo [de la gracia] llega a los miembros del cuerpo. Con razón, pues, puede Ella llamarse llena de gracia, porque de Ella se derivan a la Iglesia militante todas las gracias, figurada en aquella fuente de la que se habla en *Gén.* 2: «Ascendiendo de la tierra, regaba toda la superficie de la tierra...» (*De salutatione Angelica*, serm. 52, I Quadrag., Op. I, 386 h-387 e).

¿Los *fundamentos* de tal hecho? La voluntad de Dios ante todo: «Así, pues, toda la Trinidad con uniforme y concorde voluntad ha demostrado que esta inestimable Virgen es... la Dispensadora mundial, por beneplácito de su voluntad, de todos los tesoros celestes» (l. c., III, 129 d, e). Segundo fundamento: la Maternidad divina: «¿No ves tú la alteza de decir *Mater Dei*...? Para ser Madre de Dios, Dios le ha dado tanto poder, que a sola Ella corresponde dispensar todas las gracias que requiere esta excelsa dignidad. Ella dispensa toda gracia» (*Pred. Volgari*, ed. Bianchi, II, 425). Enseña además que «desde que la Virgen Madre concibió en su seno al Verbo de Dios, obtuvo, por así decir, una tal jurisdicción o autoridad en toda procesión temporal del Espíritu Santo, que ninguna criatura obtiene de Dios la gracia o la virtud, sino conforme a la dispensación de su piadosa Madre... Como la naturaleza divina, todo el ser, el poder, el saber y el querer divino, quedó encerrado en el seno de la Virgen, no temo en afirmar que del seno de Ella, como de un océano de la divinidad, brotaron los arroyos y los ríos de todas las gracias» (*Op.* I, 515 c. g). Tercer fundamento: la humildad de la Virgen: «No se puede conquistar la gracia con soberbia. Pero con humildad se puede obtener. ¿Quién hubo nunca más humilde que María?» (l. c., 261). Cuarto fundamento: la posición de María SS. en la «divina y celeste jerarquía». Según el Senense, Cristo y María constituyen un orden especial que trasciende todas las jerarquías de los Ángeles y de los hombres. Pero entre María y los hombres están los Ángeles y los Santos, que son también ellos, *ministros* de la gracia, pero *a las órdenes de María*. Reina y Dispensadora universal de la misma gracia. «Este es el *orden jerárquico* y el descenso de las gracias celestes: de Dios, al alma bendita de Cristo; fue-

go, al alma de la Virgen, luego a los Serafines, luego a los Querubines, y así sucesivamente a los demás órdenes de los Ángeles y de los Santos, y finalmente, en la Iglesia militante, sobre todo a los amigos de Dios y de la Virgen gloriosa» (*Op.* III, 91 c, d).

Nótese la semejanza de la argumentación del Sonense con la de Teófanes Niceno, a quien indudablemente no conocía. De este razonamiento se deduce la utilidad de la invocación de los Santos: «ellos, en efecto, juntamente con la B. Virgen, nos impetran la misericordia de Dios; roguemos, pues, a la B. Virgen y a los Santos, para que nuestras oraciones sean escuchadas» (l. c., IV, 4, c, d). Las oraciones de los Santos, pues, reciben su eficacia de la Mediación de María. Sólo María puede permitirse decir: «Oh, Hijo mío, *yo quiero* esta gracia» (*Pred. Volg.*, II, 261).

Ambrosio Spiera, O. S. M., gran amigo de S. Bernardino, afirma que María SS. «ha sido hecha Dispensadora de las gracias» (*Quadragesimale de floribus sapientiae*, serm. 2, 1, 3, 3); y «el Espíritu Santo... la ordenó Dispensadora de todos sus dones» (l. c., serm. 2, 3, 3, 2); «Ella es la Dispensadora y Señora de todas las gracias que pueden ser concedidas al mundo» (l. c., serm. 1, 3, 1, 3). Afirma, además, que Ella es una *Abogada* poderosísima, porque Dios le ha comunicado por participación su poder, por lo que puede impetrar a todos la gracia, porque el Hijo la ha constituído sapientísima y el Espíritu Santo clementísima, y por eso Ella impetra a todos la gracia (l. c., serm. 4, 2, 1-3). «Para decirlo en una palabra, nada en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se ha concedido al género humano sino por medio de [María]» (l. c., serm. 1, e. c. 1). Es evidente en esta expresión la universalidad objetiva y subjetiva de la Mediación mariana (Cfr. Poka A., O. S. M., *Doctrina Mariana in sermonibus M. Ambrosii Spiera*, Roma, 1943, pp. 128-135).

San Antonino de Florencia: «El noveno privilegio [de la B. Virgen] está constituído por su cualidad de puerta del cielo... María SS. se llama puerta, porque como es propio de la puerta dar entrada y salida, esto es, ser el medio por el que las cosas que están dentro de la ciudad o de la casa salen al exterior, así por medio de la B. Virgen sale del cielo hasta nosotros todo cuanto de gracia creada ha venido al mundo; por lo cual se la llama también Madre de gracia y Madre de misericordia, y se pueden entender de Ella aquellas palabras de la Sabiduría (7, 12): «Es madre de todos los bienes», y «todos los bienes me vinieron juntamente con ella» (v. 11), esto es, con la Virgen: así puede decir el mundo. Pero además, todo lo que de la tierra ha entrado en el cielo..., ha entrado por medio de Ella como por la puerta. Es, por tanto, la feliz puerta del cielo, porque Ella lleva a todos al cielo, por el fruto bendito de su vientre» (*Summ. Theol.*, P. IV, tít. 15, cap. 20, § 12, Verona, 1740, IV, 1061). «Quien busca la misericordia sin Ella, está intentando volar sin alas». Por eso alguien

ha dicho: «Quien quiere el paraíso, vuelva a María los ojos...» (*Opus. Quadrag. et de sanctis sermones*, VI, fol. 164, vol. 3).

DIONISIO EL CARTUJO, en sus obras, tiene todo un florilegio de textos que proclaman de los modos más variados y vivaces nuestra tesis. Basándose —como S. Buenaventura y otros— en la teoría de la «Jerarquía» del pseudo-Dionisio (en el *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia*), el Doctor estático pone a Dios en el vértice de la gigantesca pirámide jerárquica que desde el cielo se extiende sobre la tierra: Él es la fuente de luz, da a los demás y de nadie recibe. Después de Dios, el segundo puesto corresponde a Cristo, el Hombre-Dios que es «causa universal de la iluminación del mundo» (*De praeconio et dignitate Mariae*, l. 2, a. 5; Op. 35-514 A). Después de Cristo viene María. Ella, en efecto, ha sido exaltada por encima de todos los coros de los Ángeles, superados por Ella, no por naturaleza, sino por los dones de gracia y de gloria, en los que aventaja a todas las criaturas juntas. Ella es la *Iluminadora*, según la etimología de su nombre. Ella, en efecto, está iluminada por Dios e ilumina a todo el mundo (*De perfectione caritatis dialogus*, a. 49; Op. 41-414). María SS. se puede comparar a la luna que recibe la luz del sol, y la difunde a su vez a la tierra (Op. 9-234 D). Ella ilumina a todos los coros de los Ángeles y a todo el ejército de los bienaventurados. Pero además de la jerarquía celeste, la Virgen SS. ilumina la jerarquía eclesiástica, y es Reina y Madre, Abogada y Protectora de la Iglesia. Ella es «la iluminadora del mundo», y lo es según las cuatro causas, eficiente, material, formal y final. Es causa eficiente de la «iluminación» porque a todos los que estaban sentados en las tinieblas y en las sombras de la muerte les ha dado a Cristo, luz del mundo. Ella además —según el Cartujo—, con sus súplicas y con sus méritos procura a todos la gracia y la salvación, porque es Mediadora de todas las gracias, según la proclama, sirviéndose de las clásicas expresiones de S. Bernardo, a quien repite en varios pasajes de sus obras (Op. 32-377). Compara a la Virgen SS. a un recipiente lleno de licor que cuando es movido por nuestras súplicas, derrama la gracia. Y no sólo derrama la gracia cuando se la ruega, sino aun no rogada, como en las bodas de Caná. «Yo sé, dice, que sin Ella no obtendré nada del Señor» (*De perfectione caritatis dialogus*, a. 49; Op. 41-411, B). Si se tiene presente que «iluminar», en el sistema jerárquico de Dionisio, significa una cooperación, una mediación, en el plano de la gracia, entre Dios y la criaturas intelectuales, la «Iluminadora universal» del Cartujano no es sino la Mediadora universal (Cfr. BADDUCCO F., S. I., *L'Illuminatrice nelle opere di Dionigi il Certosino*, en «Marianum», 10 [1948], 191-210).

BERNARDINO DE BUTIS, en su célebre *Mariale* (sesenta y tres discursos correspondientes a los sesenta y tres años de María SS.), desarrolla ampliamente nuestro argumento repitiendo generalmente a S. Bernardino, completándolo sin

embargo, y desarrollándolo. Expone, en efecto, la universalidad, tanto objetiva (todas las gracias) como subjetiva (a todos los hombres), tanto de hecho (así es de hecho), como de derecho (así debe ser, porque así lo ha determinado Dios).

Universalidad tanto objetiva como subjetiva, ante todo, y *de hecho*: «María —dice— es el mar de la divina liberalidad; como en el mar entran y desembocan todos los ríos, *así todas las gracias divinas* entran en María para comunicarse a nosotros..., como el mar es el origen de las fuentes, así María, respecto a nosotros, es el principio de todas las gracias; de Ella nos viene, en efecto, la gracia preveniente, la gracia proficiente y la gracia perfecta. Por Ella solamente nos hacemos fervorosos y somos regados por las divinas consolaciones» (o. c., III, 2, 2). «...de su plenitud *todos* recibimos, ahora la gracia, y luego, la gloria» (o. c., II, 3, 3). «Como *puerta* del cielo, *todos* los que se salvan entran por Ti..., y aquella luz divina que desciende de la Trinidad, Tú la difundes por todo el universo, de manera que lo mismo los hombres en la tierra que los Santos en el cielo, pueden decir de Ti: «In lumine tuo videbimus lumen (Ps. 35, 10)» (o. c., XI, 2, 2). Verdaderamente espléndida en su sintética grandiosidad es la descripción que hace de los varios efectos de la Mediación universal de María.

Describe así las doce gracias o privilegios que como doce estrellas adornan la cabeza de María: «Iluminación de los ciegos, rehabilitación de los pecadores, purificación de los impuros, consolación de los desolados, auxilio de los tentados, fortaleza de los atribulados, resurrección de los muertos, dulzura de los corazones endurecidos, dirección en la vía de la salvación, socorro en la hora de la muerte, refrigerio en el fuego del purgatorio, delicia de los bienaventurados en el cielo» (o. c., XII, 1, 2). Y en otra parte: «Tú eres dignísima de ser invocada, amada y venerada, porque por Ti adquirimos la gracia, obtenemos la gloria; por Ti se rompen las cadenas, se perdonan las deudas, se vencen los vicios, se recupera lo perdido, se renueva lo viejo, se fortifica lo débil. Por Ti crece lo pequeño, es exaltado lo ínfimo, progresa lo empezado, se conserva lo perfecto; por Ti huyen los demonios, se purifican los corazones, se iluminan las mentes, se inflaman las voluntades, se endulzan los dolores» (o. c., III, 2, prol.).

También los siete dones del Espíritu Santo nos vienen a través de María: «Ella es la que enciende las almas en el amor de Dios con el don de la sabiduría; Ella es la que ilumina las mentes con el don de la inteligencia, haciéndonos contemplar los sumos gozos del cielo, los enormes suplicios del infierno y las angustias del mundo; Ella es la que nos hace obtener el don de consejo, induciéndonos a deponer al hombre viejo y a revestirnos del sentido de Cristo; Ella es la que nos hace obtener el don de la fortaleza, y nos enseña a vivir en el mundo sin manchar el alma en medio de la humana corrupción; Ella es la que, con el don de piedad, mueve las almas a la compasión de los prójimos, y Ella es la que con el don de temor de Dios reprime en nosotros las malas inclinaciones de la naturaleza. En virtud de estas gracias llega el hombre a la salvación»

(o. c., I, 2, 6). «María —dice graciosamente De Bustis— es "la mano de Dios", porque por medio de Ella se nos distribuyen los bienes de la gracia, y también porque protege a todos sus devotos» (o. c., III, 4, 1).

Además de la universalidad de hecho, De Bustis reivindica también para la Virgen la universalidad de derecho en su Mediación universal, porque ésa ha sido la voluntad de Dios que ha establecido esa ley (o. c., XII, 2, 1). «Tú, Dispensadora de todas las gracias..., para este singular oficio fuiste elegida por Dios desde la eternidad» (o. c. XII, 2, 1). María es «Arca de la Alianza, en cuanto que *estuvo ordenada* a ser llena de gracia para que por Ella también nosotros lo fuésemos (o. c., XI, 1, 3). «La B. Virgen se dice Ministro de Dios respecto a nosotros. Dios, en efecto, ha encomendado a este Ministro suyo el oficio de administrar y dispensar todas las limosnas y gracias que la place enviar del cielo a la tierra» (o. c., III, 1, 2). «Cristo constituyó a su Madre nuestra Postuladora; lo cual está figurado en la persona de Betsabé, madre de Salomón, cuando dijo a su hijo: "Te presento una pequeña petición". A la cual, el Rey: "Pide, madre mía, que ciertamente no es razonable que yo aparte mi rostro de ti"; y así, también Jesús constituyó a su Madre nuestra Postuladora» (o. c., XI, 2, 5).

Si se tiene presente que el *Mariale* de Bustis tuvo, entre 1493 y 1607, siete ediciones, y corrió sobre todo en manos de predicadores, es fácil comprender cuánto debió contribuir a extender entre los fieles el conocimiento de nuestra consoladora tesis (Cfr. Cucchi, F., O. F. M. Conv., *La Mediazione universale della SS. Vergine negli scritti di Bernardino de Bustis*, Milán, 1947).

III. La Edad Moderna (ss. XVI-XIX)

En el siglo XVI profesan en los términos más explícitos nuestra tesis Juan Driedo, Sto. Tomás de Villanueva, Ludovico Blosio, Juan de Maldonado, Alfonso Salmerón, Juan Osorio, Viegas, S. Pedro Canisio, S. I., y Pedro Morales.

Juan Driedo († 1535): Por medio de Ella [María] ha recibido la Iglesia todo lo que tiene de bueno. Por esto los SS. Padres no dudaron en llamarla nuestra Mediadora..., por quien la gracia llega hasta nosotros...» (*De Regulis te Dogm. S. Scripturae*, l. III, c. 4, ed. 1556, t. I, fol. 126 v-127 v).

Santo Tomás de Villanueva († 1555) proclama: «Ella ha sido elegida Abogada nuestra. Y en efecto, aunque tengamos al Hijo como Abogado ante el Padre, como dice S. Juan (*1 Jn.*, 2, 1), fué necesario que tuviésemos también una Abogada ante el Hijo» (*Serm. de Assumpt.*). «Todo lo que se da al género humano, no se da sin Ella... Su voz suena continuamente ante su Hijo por los pecadores: Hijo, no tienen el vino de la gracia, de la devoción, de la caridad...» (*Con. Dom. 2 post Epiph.*, ed. Whitte, t. 4, p. 214). Hablando luego de la multiplicación de los panes, a la pregunta del Señor: «Unde ememus panes

ut manducent hi?» (*In.*, 6, 5), dice el Santo: «¿De dónde, Señor, serán alimentados estos fieles, sino de esta copiosísima despensa de gracia que es la Virgen tu Madre? Allí están los víveres para todo el mundo, para todas las naciones. De allí toma el Angel la gloria, de allí toma el justo la gracia, el pecador el perdón, el afligido la alegría. Ella, en efecto, es como una nave de mercader que lleva lejos su pan. Recibamos, pues, el pan de la gracia y sea el precio el Angélico saludo» (*Postill. Evang. in Dom. Quadr.*, ed. c., t. I, p. 557). «Como los pollitos, cuando el milano vuela encima, corren a refugiarse bajo las alas de la gallina, así nosotros nos escondemos bajo el velo de tus alas. No conocemos otro refugio sino a Ti. Tú sola eres nuestra única esperanza, en la que confiamos; Tú sola nuestra patrona, a la que volvemos nuestros ojos» (*Conc. 3 de Nativ.*, ed. Vindel, 1757, p. 571).

LUDOVICO DE BLOIS († 1566): «A Ti han sido confiadas las llaves del reino celeste, y sus tesoros. Sáname, oh bienaventurada, y seré sanado; sálvame y seré salvo, y te bendeciré eternamente» (*Parad. an. fid.*, «Eudolog. ad Mar.», 1).

JUAN DE MALDONADO, S. I. († 1583) hace esta hermosa observación: «Llena de agua está la fuente, lleno el río, llenos los arroyos, aunque esa plenitud sea mayor y más pura en la fuente que en el río, y en el río más que en los arroyos. Lleno de gracia está Cristo, como fuente de la cual brota la gracia y se deriva a todos los hombres, como de la cabeza a los miembros. Llena de gracia está la Madre de Cristo, como un río próximo a la fuente, que aunque tenga menos agua que la fuente, todavía corre llenando el lecho... *Esta es la sentencia de todos los antiguos autores*» (*In Lc.*, a las palabras «Gratia plena», ed. 1617, col. 37).

ALFONSO SALMERÓN, S. I. († 1585), comparando a María SS. al *cuello* del místico cuerpo de Cristo, dice: «Como al cuello se adhieren los collares, las piedras preciosas, así Cristo puso en María su Madre, su Esposa, todos los dones de las gracias, todas las virtudes y todas las perfecciones... Todo influjo de la cabeza, necesario para la sensación y para el movimiento del cuerpo, y el alimento mismo con que se mantiene la vida, descienden a los miembros del cuerpo, mediante el cuello... Del mismo modo, todos los dones de las gracias y los beneficios de Dios no vienen a nosotros sino por medio de la Virgen» (*Comment.*, t. III, trat. 5, pp. 39 ss.).

JUAN OSORIO, S. I. († 1594): «Debemos venerar a María singularmente porque es la universal Intercesora, sin cuya intercesión nada bueno nos viene del Hijo» (*In fest. dedic. S. Mariae ad Nives*, ed. 1612, t. III, p. 401). «Como de Ella depende todo nuestro bien, nadie puede decir: Puedo prescindir de María» (*Conc. de sing. dev. ad B. M. V. et de eius Rosario*, t. IV, p. 29).

B. VIEGAS, S. I. († 1599), dice que «la intercesión de Ella [María] es como

el cuello a través del cual se trasfunden a los hombres todas las gracias, todos los auxilios» (*In Apoc.*, XII).

San Pedro Canisio, S. I. (1521-1597) distingue una triple plenitud: «la plenitud de Cristo como de fuente, de María como de río, y de los Santos como de arroyos que descienden del río» (*De María Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque...*, en «Summa Aurea», Bourassé, VIII, 1057).

Pedro Morales († 1603) escribió que María «del primer principio, Cristo Señor, ha recibido la gracia como tesorera, para todos los efectos de la gracia que se producen en la vida presente. Cristo Señor es la cabeza, María es el cuello; Cristo Señor es la fuente, María el acueducto... Ninguna gracia viene del cielo a la tierra que no pase por las manos de María» (*In caput primum Matthaei...*, l. II, Trate. IX, p. 159, ed. 1869).

En el siglo XVII se da un gran paso adelante en nuestra cuestión. Hasta este siglo, los Padres, doctores y escritores marianos habían tocado este punto sólo ocasionalmente, sobre todo al encomiar el inefable poder de intercesión de María. En este siglo, en cambio, a partir del P. Poiré, se empieza a proponer nuestro tema en *forma de tesis*, bien planteada, y a probarla de una manera cada vez más eficaz. Se distinguen en este siglo cinco «Escuelas»: Franciscana, Jesuítica, Dominica, Berulliana e independientes.

a) *La escuela Franciscana.*

Sobre la doctrina de los franciscanos de 1600 a 1730 acerca de la Mediación universal de María SS., ha publicado una amplia monografía el P. Wenceslao Sebastián, O. F. M. (*De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice*, Doctrina Franciscanorum ab a. 1600 ad a. 1730, Roma, 1952). Examina el pensamiento de un gran número de escritores y llega, respecto a nuestra tesis, a la siguiente conclusión: «Hay que confesar que los autores [estudiados)] admitieron abiertamente que la B. Virgen ejerce el oficio de Mediadora en la Redención subjetiva. Zamoro afirma expresamente que la Virgen, actualmente, con sus súplicas obtiene que "la Redención obrada por el Hijo consiga su efecto y se aplique a aquellos para quienes se hizo". Además, la existencia de la Mediadora en la distribución de las gracias, se expresa bellísima y claramente por muchos autores (Fossechi, Murillo, Serrano, Hurtado, López Magdaleno, Le Febure, Cesario, Cartagena, Díez, Yvon, Zenga, José de Sevilla, Mantini de Narni, Diego de Arezzo, García, Pedro de Abreu, Gallicano, Vulpes, Marqués y Hermann), los cuales presentan a la Madre de Dios como *abogada* que trata nuestras causas ante el tribunal de Dios y con su intercesión nos alcanza el perdón y la salvación; como el *cuello* del cuerpo místico que transmite a los miembros de la Iglesia la espiritual vivificación; como *Dispensadora* y distri-

buidora de las gracias, quien nos suministra a su tiempo el alimento de la vida sobrenatural; como administradora y depositaria de las gracias. De lo dicho aparece suficientemente que el *fundamento* de la Redención subjetiva lo colocan en la prerrogativa de la *Maternidad divina;* así Hermann, Cartagena, Castillo, Urrutigoiti y Guerra. Efectivamente, si María, como observa perspicuamente Guerra, se considera como Madre de Cristo, que es la misma gracia subsistente, no hay dificultad en conceder que la que está adornada de este título adquiere una cierta connaturalidad con la gracia accidental. Se debe decir, además, que la Maternidad divina, según la doctrina de S. Bernardino, expuesta nuevamente por D'Argenta, Lequille y Quirós, mereció a María un cierto derecho a toda procesión temporal del Espíritu Santo; la B. Virgen, en efecto, como Madre del Verbo divino, de quien el Espíritu Santo procede, puede ser convenientemente constituída distribuidora de esta gracia. Contra esa doctrina se levantan los que dicen que María no puede en manera alguna ejercer el oficio de Mediadora porque no conoce las necesidades de los que a Ella se dirigen. Respondiendo a esta objeción, Hermann, Portillo y sobre todo Urrutigoiti se esfuerzan por demostrar que a la B. Virgen, por la dignidad de la Maternidad divina, en virtud de la cual ha sido elevada al orden de la unión hipostática, se le ha concedido la visión de todas las cosas en el Verbo. Porque si los bienaventurados en el cielo ven todas las cosas que personalmente les conciernen, y si los Ángeles ven todas las cosas referentes a la tutela de sus encomendados, parece fácil admitir que la Bendita Virgen, como Mediadora de los hombres y de los Ángeles, ve al mismo tiempo todas las cosas que los hombres y los Ángeles ven separadamente; y por tanto, puede salir al encuentro de *todas* las necesidades de *todos* los miembros de la Iglesia. Hay que guardarse, sin embargo, de afirmar que María, como hacen notar Del Moral y Guerra, distribuye la gracia en sentido físico, porque solamente Dios produce la gracia en los hombres; más verosímil es sostener que María obtiene solamente en sentido moral la vida y los auxilios sobrenaturales a todos los miembros del cuerpo místico, en cuanto que con sus súplicas, mueve a Dios a conceder las gracias a cada hombre en el tiempo oportuno. Consta, en efecto —según Baldi, Yvon, Díez, Gallicano, Portillo, Rodríguez Feijoó, Segalá, José de Sevilla y Guerra—, que la B. V. M., con sus poderosas súplicas, se presenta ante su Hijo y le ruega ardientemente para que, como Mediador ante el Padre por las necesidades del mundo, se digne conceder a todos el auxilio y la gracia. Finalmente, nuestros autores afirman con frecuencia la universalidad del patrocinio mariano, porque enseñan generalmente que Ella puede obtener todas las gracias, absolutamente todas, a todos los que de ellas sean capaces: así, Baldi, Blázquez del Barco, Mata y Haro, Guerra, Urrutigoiti, Cadana, Coriolano, Bignoni, Del Moral, Marqués. Urrutigoiti, sobre todo, trata extensamente de quiénes son capaces de la gracia y de la mediación mariana, entre los cuales pone también

a los inconscientes, a los que no la piden, a los herejes, a los infieles y a las almas del purgatorio, los habitantes del cielo, las almas de los hombres que vivieron antes que la B. Virgen, los Angeles. Están excluídos de este patrocinio los condenados y los niños del limbo, porque el óbice del pecado les impide los auxilios sobrenaturales» (o. c., pp. 204-206).

Entre los franciscanos merece una especial mención S. LORENZO DE BRINDIS (1559-1619). En su aureo *Mariale* insiste mucho, por razones de orden práctico, en nuestra tesis, que él supone obvia, en pacífica posesión. Hablando de la conocida metáfora del *cuello*, añade una reflexión original: «Por medio de María conseguimos misericordia (o sea, la Cabeza se inclina misericordiosamente hasta nosotros)» (*Mariale*, Padua, 1928, p. 578). Insiste también en la metáfora del *acueducto* (l. c., pp. 54 ss.). María SS. ha sido constituída «tesorera de todos los tesoros de Dios» (l. c., p. 588). Se la llama «fuente de los huertos», porque derrama sus aguas tanto sobre el paraíso celestial como sobre el terrestre, sobre la Iglesia triunfante del cielo y sobre la Iglesia militante de la tierra (l. c., p. 391).

b) *La escuela jesuítica.*

Dominan Claudio Acquaviva, Antonio Spinelli, Francisco Suárez, S. Roberto Belarmino, Francisco Poiré, Esteban Binet, Fernando Quirino de Salazar, Jórge de Rhodes, Cristóbal de Vega, Juan Crasset, Pablo Segneri, Luis Bourdalue.

CLAUDIO ACQUAVIVA († 1615), en una carta circular a los miembros de la Compañía de Jesús, de la que fué quinto General, repite e inculca la doctrina de S. Bernardo sobre la Mediación mariana (*Ep.*, 3, 19 de mayo de 1586, en *Corp. Instit. S. I.*, ed. Antuerpiae, II, p. 620). A la cabeza hicieron eco muchos y autorizados súbditos.

ANTONIO SPINELLI († 1615) insiste sobre la metáfora del *cuello*, porque además de otras razones, «la misericordia de Dios nos llega mediante la Virgen» (*Maria Deipara thronus Dei*, 1696, nn. 8 y 9). Ella es la Ventana, la Escala, la Puerta del cielo, «porque por medio de la Virgen Dios nos ve, baja a nosotros, y nosotros por medio de Ella llegamos a Cristo» (Ibid.).

FRANCISCO SUÁREZ († 1617) fué uno de los testigos más explícitos de nuestra tesis: «En nuestras oraciones debemos recurrir con preferencia a la Madre de Dios. Porque la oración de María no sólo es más eficaz, sino también más universal que la de los demás santos. Lo que éstos obtienen de Dios para sus devotos, lo obtienen en alguna manera mediante la Virgen, porque Ella, al decir de S. Bernardo, es la Mediadora ante el Mediador... Cuando nos dirigimos a los demás santos no tomamos nunca a ninguno de ellos como abogado

ante sus iguales, porque todos son del mismo orden; pero cuando se trata de la B. Virgen, los tomamos a todos como intercesores ante Ella, porque Ella es Reina y Soberana de todos» *(De mysteriis vitae Christi,* q. 33, a. 4, disp. 20, sect. I, n. 1).

San Roberto Belarmino (1542-1621) insiste sobre la metáfora del *cuello,* diciendo: «El cuello está en medio entre la cabeza y el resto del cuerpo: María está en medio, entre Cristo y la Iglesia» *(Disp. de Controv.,* Nápoles 1872, t. VII, p. 282). Desarrolla así la metáfora: «Cristo es la cabeza de la Iglesia; María es su cuello. Todos los dones, todas las gracias, todos los influjos celestes vienen de Cristo como de cabeza, por medio de María como cuello, al cuerpo de la Iglesia. Hay en nuestro cuerpo más de una mano, más de un brazo, más de un pie; pero no hay más que una cabeza y un cuello. Paralelamente hay en la Iglesia muchos Apóstoles, Mártires, Confesores, Vírgenes, pero no hay más que un solo Hijo de Dios y una sola Madre de Dios» *(Conc.,* p. 298). «María, Madre de Dios, es lo más próximo a la Cabeza; a Ella le corresponde unir el cuerpo con la cabeza... Un miembro que quisiese recibir el influjo vital de la cabeza, pero no mediante el cuello, se moriría de inanición y perecería. Es la suerte que aguarda a los herejes. Quieren, sí, la vida de Cristo, pero se resisten a recibirla por medio de María: y se quedan secos» (l. c., p. 299).

Francisco Poiré († 1637), en el segundo tomo de su obra *La triple couronne de la B. V. Mère de Dieu,* editada en 1630 (reimpresa otras cuatro veces, la última con notables modificaciones introducidas por Madre de Blénur), se lee: «La SS. Virgen dispone de todas las gracias del Salvador en particular». Y explica ese «en particular», distinguiendo tres distintas maneras de imaginar cómo todas las gracias del cielo se nos conceden por medio de la Virgen SS. «La primera manera consiste en que, habiendo recibido Ella al autor de toda gracia, nosotros le estamos obligados por todos los bienes que de El nos vienen. La segunda manera va mucho más allá, pero queda siempre dentro de los términos de una oración general cuando, como Mediadora, se esfuerza por impetrar en general las gracias que son necesarias a la salvación de todos los hombres. La tercera manera, la más excelente de todas, llega hasta nuestra necesidad de manera que no hay favor alguno en general que no pase por sus manos, no hay una sola necesidad que Ella no satisfaga, una sola petición que no recomiende. Así como la primera manera se puede considerar fuera de toda duda, creo que de la segunda puede por lo menos decirse que hablan los SS. Padres; podemos así llegar a la tercera manera y afirmar que no hay gracia, aun en particular, que Ella no obtenga y no comunique».

Colocada así en sus términos precisos —como nunca hasta entonces— la cuestión, Poiré pasa a probarla con tres razones que «tendrán un peso todavía mayor cuando se refuercen con la autoridad de los SS. Padres». *Primera ra-*

zón: La SS. Virgen ve de manera distinta y detallada todo lo que Dios conoce con su ciencia «de visión», es decir, con la que refleja todo lo que ha existido, existe y ha de existir, prescindiendo de toda diferencia de tiempos. Esto supuesto, no puede haber suceso alguno, tentación, daño o necesidad que se le escape. Esto movió a S. Epifanio y a S. Efrén a llamar a la Virgen *multocula* (o sea, de muchos ojos). El devoto Ricardo de S. Víctor terminará ese discurso diciendo que Ella tiene el corazón tan tierno que no le permite conocer nuestras miserias sin moverse inmediatamente a remediarnos. Teniendo presentes todas nuestras necesidades, y teniendo la compasión en el corazón y el poder en la mano, no hay cosa alguna que pueda hacer que se olvide de nosotros. La *segunda razón* la toma del título de Madre de Dios y al mismo tiempo Madre nuestra. Como Madre de Cristo —razona Poiré, basándose en un discurso de Teófilo de Alejandría—, su incomparable Hijo, además de haberle dado a Ella —como Dios— una vida natural y una vida sobrenatural «para reconocer particularmente lo que Él debe a su queridísima Madre, tiene un singular gusto en concederle lo que Ella le pide para nosotros..., poniéndolo todo en sus manos y constituyéndola superintendente de sus riquezas, sin obligación de darle cuenta como [haría] un simple oficial de corte». Como Madre de los hombres —razona, fundándose en un texto del pseudo-Agustín— nos lleva en sus entrañas mientras estamos sobre la tierra. Se sigue que como el niño que aún no ha nacido no toma alimento alguno fuera del que ha pasado por la boca de su madre y ha sido elaborado en sus entrañas, así mientras estamos sobre la tierra ninguna gracia se nos comunica que no haya sido impetrada por la oración de la Virgen SS. —oración que es como su boca—, y que mediante su caridad no haya Ella reducido a sustancia adaptada a nuestra disposición. La *tercera razón*, finalmente, que Poiré no duda en calificar de «concluyente», se deduce del hecho de que «Ella ha recibido de modo eminente las gracias y los favores de todos los estados y de todas las condiciones que se encuentran tanto entre los Ángeles como entre los hombres. No me atrevo a persuadirme que haya sido enriquecida con tantos bienes sólo para su particular grandeza; tengo por cierto que todos estos favores le han sido concedidos como a causa universal de salvación de todos los hijos de Dios, y por tanto Ella debe tener un influjo general en todas las acciones que los encaminan hacia la posesión de la herencia que les ha sido prometida. Ya he demostrado que Ella ha merecido a título de conveniencia todas las gracias que el Salvador ha merecido a título de justicia, exceptuada la de su primera santificación; y esto, ¿acaso no debe movernos a confesar que su Hijo se remite a Ella en la distribución de todos sus favores?» (o. c., trat. II, cap. 10, § 3; ed. 1849, pp. 382-386).

Poiré es el primero —en cuanto me consta— en proponer nuestra doctrina en forma de tesis en plena regla con formulación exacta y pruebas rigurosas.

ESTEBAN BINET (1569-1639), en su *Grand chef-d'ouvre de Dieu*, publicado por primera vez en 1634, une la tesis de la Mediadora universal de la gracia con la maternidad de gracia de María SS., es decir, con el ejercicio de la misma, que la hace «tesorera general de las larguezas divinas» (o. c., p. 127).

FERNANDO QUIRINO DE SALAZAR († 1546), en su *Comentario a los Proverbios*, cap. VIII, y en su *Defensio pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione*, enseña explícitamente nuestra tesis. «Como Dios ha concedido a María un reino y un poder sobre todo el género humano, incomparablemente superior [al concedido a Adán y a Eva], le dió también *derecho* y *facultad* para hacer derivar a los demás hombres gracias aún más amplias y abundantes hasta el punto de ser cosa *cierta* y *establecida* que ninguna gracia y justicia viene de Dios a los hombres que no pase por María y redunde de Ella» *(Defensio...*, cap. 32, n. 11; ed. 1625, p. 269). Y prueba el aserto con una notable cantidad de testimonios de Padres.

JORGE DE RHODES († 1661), en sus *Disputationes Theologiae scholasticae*, enuncia en los términos más claros y explícitos la tesis de la intervención de María SS. en la distribución de todas las gracias (Cfr. *Tract.*, 8, pp. 205, 212, 268), aunque no la trate *ex profeso*, porque la creía fuera de toda duda. Para él, esta tesis es un importante corolario de la Realeza universal debida a María en virtud de su Maternidad divina: «De este amplísimo dominio —dice— pueden deducirse dos cosas: primero, que en María hay una plenitud de todo bien; segundo, que todos los bienes naturales y sobrenaturales se nos dispensan por su medio, porque Ella es su administradora» (o. c., p. 211). «La Madre de Dios —dice en otra parte— ha sido constituida con su Hijo principio universal de todas las gracias; era necesario, por tanto, que Ella las poseyese plenamente» (o. c., p. 212).

CRISTÓBAL DE VEGA († 1672), en su *Theologia Mariana* «Palestra» 29 *(De merito B. V. Deiparae in ordine ad nos)*, «Certamen» 4.°, demuestra que: «ningún bien nos viene de Dios, sino mediante la impetración de María». Apoya principalmente ese aserto en el mérito de todas las gracias: «Creo lo más cierto, tanto de hecho como de derecho (según la ley establecida), que toda gracia es conferida por los méritos de Cristo y de la Virgen, tanto a los Ángeles como a los hombres, en cualquier estado» (n. 1722, ed. Nápoles 1866, p. 401). «Creo que hay que sostener *firmísimamente* que ningún bien se nos da que no sea transmitido por las manos de María» (n. 1725, p. 402). Prueba «esta tesis» con la autoridad de los SS. Padres (S. J. Damasceno, S. Buenaventura, S. Germán, S. Pedro Damián, y especialmente S. Bernardo). Resuelve la dificultad del conocimiento que la Virgen debería tener de todas nuestras necesidades, etc., citando a Suárez, que afirma que «la Virgen ve en el Verbo

todo lo que Dios ve con la ciencia de visión...» (*In III P.*, t. II, disp. 20, sect. 4) y a Sto. Tomás (*S. Th.*, P. III, q. 10, a. 4), que asegura que todos los bienaventurados conocen en el Verbo todo lo que les concierne (n. 1729, p. 406.) Con De Vega nuestra tesis alcanza un notable progreso.

JUAN CRASSET († 1692), en la obra *La véritable dévotion envers la S. Vierge établie et défendue* (tres ediciones y traducciones al italiano y al flamenco), en la primera parte, tratado primero, defiende largamente nuestra tesis invocando además de Padres y Doctores, a escritores como Suárez, Canisio, Salazar, Poiré, De Vega, Reichenberg [23], Ribadeneira. La Mediación de María en la distribución de las gracias se funda en su cooperación activa en la obra de nuestra salvación: «Para ser mediador —observa— y para ejercer ese oficio, es necesario que el que demanda haya merecido lo que quiere obtener, y que ofrezca sus méritos para este fin, y que Dios los haya aceptado: esto es lo que hace a Jesucristo nuestro único Mediador; la Virgen, que tiene alguna parte en la gloria de su Hijo, no nos obtiene nada que no haya merecido en la tierra con un mérito de conveniencia, como causa instrumental de nuestra salvación, de la que su Hijo ha querido servirse. Ella ha ofrecido también todas sus acciones y sufrimientos, unidos a los de Jesucristo, por la salvación de todos los hombres. Y Dios ha aceptado este ofrecimiento, como enseñan San Buenaventura y otros teólogos» (P. I, trat. I, q. 3).

PABLO SEGNERI († 1694): «Dióle Ella a Cristo de su compasión y Cristo a Ella de su poder; y así, una y otro resultan en su género perfectamente misericordiosos al poseer juntamente el efecto y el afecto de tan hermosa virtud, aunque Cristo como Cabeza y la Virgen como cuello; Cristo como concha y la Virgen como canal; Cristo como autor y la Virgen como auxilio» (*El devoto de la Virgen*, P. I, cap. V, ed. Madrid 1954, p. 107). Y más adelante pone en labios de Dios Padre estas palabras: «Te constituiré Madre de todos los vivientes, tesorera de mi liberalidad, dispensadora de mi gracia, directora de mi justicia, dueña de mi corazón. Mi clemencia que hasta ahora no ha cono-

(23) REICHENBERG, S. I. († 1676), en la obra *Mariani cultus vindiciae...*, publicada en 1637, refuta plenamente los *Monita salutaria* de Windenfeld. En un opúsculo precedente (*Calvillator veri Hyperdulino cultus magnae Dei Matris deprehensus et reprehensus*, Praga, 1674), aparecido poco después de la publicación del mal afanado libelo, le trata de "bufón", que "con insolente temeridad se atreve con la Señora vestida del sol" y promete hacer seguir bien pronto una refutación que "quitará la máscara a ese lobo disfrazado de cordero..." Reichenberg, tanto en el opúsculo como en la obra, defiende entre otras cosas contra Windenfeld, el título de "Mediadora del género humano", aunque sólo "dependiente y secundaria", no "por metáfora e hipérbole, como parece defender el Anónimo, sino en sentido genuino y propio". Después de citar varios Padres y Doctores un poco *ad sensum*, concluye: "No se atreva el verdadero devoto de la Madre de Dios a pensar o decir que los Santos Padres y Doctores han querido... derogar a la suprema y perfecta Mediación de Cristo, cuando en términos tan densos y tan ricos llamaron *Mediadora* a su Madre (*Mariani cultus vindiciae*, observ. 22, pp. 104 s.).

cido otra ley que mi querer, de aquí en adelante tendrá por ley tu lengua, habiendo de conseguir tantos bienes de Mí la tierra, cuantos para su utilidad pidieres tú en el cielo... "La ley de la clemencia está en su lengua", para que sepan todos que cuanto puede Cristo con su poder, tanto puede también la Virgen con sus súplicas...» (l. c., p. 112).

Luis Bourdaloue: «María es la Cooperadora de Dios, y como por Ella y por su asentimiento a la divina palabra comenzó la salvación, así por Ella y por su cooperación, se ha de cumplir» *(Serm. III sobre la Asunción,* parte segunda).

c) *Escuela Dominicana.*

Presenta tres gigantes: Justino Miechow, Angel Paciucchelli y Vicente Contenson.

Justino Miechow (1594-1642) afirma que la Virgen SS. «tuvo tanta plenitud de gracia que pudo dar a los demás... En el cuerpo místico de la Iglesia Cristo es cabeza, los santos son miembros, la B. Virgen es el cuello... Como el cuello está en medio entre la cabeza y los miembros, todo influjo de la cabeza viene a los miembros mediante el cuello, así por medio de María se nos infunden a todos los divinos auxilios, los dones, los beneficios, las indulgencias, las gracias...» (*Discursos praedicabiles,* disc. 134, n. 6). «Como toda gracia nos viene de la cabeza por medio de Ella, así toda súplica nuestra debe subir a Cristo por su medio» (o. c., disc. 134, n. 25).

Angel Paciucchelli († 1660), en la obra *Exercitationes dormitantis animae circa Psalmum 86, canticum Magnificat, Salutationem Angelicam et Antiphonam Salve Regina,* dice, entre otras cosas: «Se anuncia a la Virgen la plenitud de la gracia, que es origen y medio y causa de toda gracia que ha de comunicarse al género humano... Es, por tanto, Madre de todos los bienes, de manera que todos reciben de la plenitud de la Virgen y por medio de Ella, la salvación y la eterna felicidad» (o.c., *Excit. XV in Salut. Ang.,* ed. 3.ª, p. 278).

Vicente Contenson († 1674): «No se ama a sí mismo quien no ama a María, porque todo don que viene de lo alto, del Padre de las lumbres, pasa a través de María..., la Auxiliadora, sin la que nada podemos obtener» (*Theol. mentis et cordis,* l. X, disp. 6, cap. 2, repl. 1).

d) *La escuela Beruliana.*

Comprende a De Bérulle, Olier, S. Juan Eudes, Enrique M.ª Boudon y Ludovico Tronson.

El Card. de Bérulle (1575-1629), hablando del misterio de la Encarnación,

punto de partida de toda la grandeza y de todas las perfecciones de María, afirma que «en este misterio y por medio de este ministerio, María se hace capaz de dar su Hijo al mundo... Ella lo recibe por medio de la Encarnación; Ella lo da por medio de la Natividad, y se hace capaz de dar a su Hijo, poder que Ella mantendrá *para siempre*» (*Oeuvres*, París, 1856, 995).

El VEN. JUAN OLIER († 1651): «Jesucristo, que ha prometido vivir en las almas santas, a ninguna criatura comunicó su vida en tal alto grado como a su SS. Madre; no se comunicó tanto ni a la Iglesia misma. *María es como un sacramento mediante el cual distribuye sus dones y la gracia*; y en esta tan copiosa fuente, deben los eclesiásticos beber la vida de Cristo. S. Juan vió representada a la Virgen en una Señora vestida del sol, con una corona de doce estrellas (símbolo de los Apóstoles) sobre la cabeza, y con la luna bajo los pies, lo que significaba que, compenetrada con Cristo, representado por el sol, llena de Él, Ella colma a su vez a los Apóstoles y a la Iglesia y les da cuanto de luz y de esplendor tienen» (*Escritos inéditos diversos; panegírico de S. Juan Evangelista*).

SAN JUAN EUDES (1601-1680) expone repetidamente el hecho y el modo y la universalidad de la Mediación mariana. El *hecho:* «Dios ha querido que Ella sea la tesorera de sus dones y de sus gracias y ha determinado no conceder ninguna a nadie sino por medio de Ella, de modo que pase por sus manos» (*Le Coeur admirable...*, op. VI, p. 154). «La divina María —dice con expresión pintoresca— es la mano del Espíritu Santo, por cuyo medio nos dispensa Él todos sus favores» (o. c., 7, p. 601). El *modo:* intercesión infalible, porque el Omnipotente no puede resistir al poder que le ha comunicado a Ella. La *universalidad:* La Mediación maternal de María se extiende a todas las gracias y a todos los hombres. A todas las gracias: «Yo —así hace hablar a Jesús— os doy el corazón de María como un mar inmenso de toda suerte de gracias...» A todos los hombres: «De este corazón generoso, en efecto, como de una fuente admirable e inagotable, brotan cuatro grandes ríos que fecundan todo el mundo: el primero es un río de consolación (para la Iglesia purgante), el segundo de santificación (para los fieles de la Iglesia militante), el tercero es un río de compasión (para las almas infieles que están en estado de perdición) y el cuarto de alegría y de glorificación (para las moradoras de la Iglesia triunfante)» (*Le Coeur admirable...*, o. c., VI, pp. 184 ss.).

ENRIQUE M.ª BOUDON, Arcediano de Evreux (1624-1702), además de recomendar «la esclavitud mariana», recomendó también especialmente la devoción a «Nuestra Señora del Remedio», a la que consagró un opúsculo entero. Puede llamarse la primera monografía sobre nuestro tema: «Les grands secours de la Divine Providence par la trés Sainte Vierge, Mère de Dieu, invoqué sous le titre de Notre-Dame du Rmenéde» (*Oeuvres*, París, 1856, t. II, 401 ss.). El fun-

damento teológico de esta devoción la constituye la doctrina de María SS. Mediadora de todas las gracias. Nosotros —dice— debemos plegarnos a los designios de la divina providencia y tender a nuestro fin por los medios que Ella nos da» (o. c., 773). Dice, además, que el Salvador, «infinitamente suficiente por Sí mismo, infinitamente suficiente para todos, ha querido escoger a una virgen por su pura bondad para darse al mundo por su medio, para distribuir a los hombres por las puras manos de Ella sus gracias y sus favores» (o. c., 766). También los santos «son otros tantos canales sagrados a través de los cuales hace pasar dulcemente sus influjos sobre la tierra», pero la Virgen se encuentra en una posición privilegiada, porque «las gracias distribuídas entre los santos con una grata variedad, le han sido concedidas todas a Ella». Por esto, «la Divina Providencia no se sirve de Ella como de los otros santos, sólo para la asistencia particular en ciertas necesidades, sino generalmente, para remediar toda clase de males». Recurrir, por tanto, a «Nuestra Señora del Remedio» equivale a entrar en el plan divino de la economía de la gracia (o. c., 770).

También en los *Avis catholiques* sobre la devoción a María SS., en oposición a las aserciones de Baillet y de Windenfeld, observa agudamente: «Dios no tiene necesidad alguna de su B. Madre para conducirnos a Él, pero es su beneplácito servirse de Ella, y así lo ha establecido en el orden de la Providencia. Ciertamente, en el orden de la naturaleza Dios no tiene necesidad alguna de las causas segundas para llevar a término sus designios; su omnipotencia no está ligada, pero no obstante ordinariamente no podemos subsistir sin ajustarnos a ellas. Con esto no se disminuye nada la confianza en la divina Providencia, como si Ella no bastase... Al contrario, sería una gran temeridad y una ridícula presunción no querer servirse de ellos [los medios naturales], y el usarlos no impide en absoluto que Dios sea nuestro todo en todos esos medios naturales... Nuestros adversarios, que están de acuerdo con nosotros en estos principios del orden de la naturaleza, ¿por qué discrepan en el orden de la gracia? Es el mismo Dios el que ha establecido medios en ambos órdenes, medios de los que Él quiere que nos sirvamos» (o. c., t. II, 350 ss.). No sé si existe una página más clara y más profunda que ésta sobre la Mediación mariana, y al mismo tiempo más eficaz contra los enemigos de María.

Ludovico Tronson († 1700), Superior del Seminario de S. Sulpicio de París, en la obra *Forma Cleri*, ha reunido una ingente multitud de textos en favor de la parte activa de María SS. en la distribución de todas las gracias (editado en 1770).

c) *Independientes.*

Baste citar a Juan Bautista Novati, Andrés Pinto Ramírez, Bossuet.

Juan Bautista Novati († 1648) enuncia así la tesis de la intervención ac-

tual de María SS. en la distribución de todos los beneficios de la Redención: «Aunque toda gracia viene a nosotros de la cabeza..., sin embargo, Cristo ha confiado a su Madre todas las gracias destinadas a distribuirse entre los demás, para que así fuese Ella más honrada» (*De eminentia Deip. V. Mariae semper inmaculatae*, t. I, cap. 8, q. 2; Roma, 1637, pp. 206 ss.). Esta ley es tan estricta que se impone aun a los santos: «Los Ángeles y los santos, para conformarse, como es justo, a la ordenación divina, cuando se presentan a Dios para suplicar por nosotros, ruegan siempre también a la Virgen» (o. c., pp. 390 ss.). Prueba la tesis apoyándose en la tradición católica y en algunos argumentos de conveniencia, entre ellos éste: El Verbo, antes de encarnarse, o sea, antes de la unión hipostática, que es «lo máximo» como don, pidió el libre consentimiento de María: señal evidente de que todos los demás no se obtendrán sin consentimiento de Ella (o. c., p. 189).

ANDRÉS PINTO RAMÍREZ († 1654) prueba la Inmaculada Concepción con la Mediación universal (entonces, por lo visto, más cierta que la Inmaculada). Quiere demostrar «ex communi Patrum consensu», que todos han recibido de la plenitud de María, la que «como saben hasta los niños, es llamada por ello cuello de la Iglesia..., porque en el cuerpo místico ninguna gracia recibimos de Cristo, sino por medio de María...» (*Deipara ab originis peccato praeservata*, n. 237 [1642], p. 59).

BOSSUET († 1740) escribió aquella frase célebre después de la escrita por S. Bernardo: «Puesto que Dios ha querido darnos a Jesús por medio de María, este orden no se muda ya. Es y será siempre verdad que después que hemos recibido de Ella el principio de la gracia, recibimos por medio suyo las diversas aplicaciones de la gracia en todos los diversos estados que constituyen la vida cristiana» (*Serm. 3.° en la fiesta de la Concepción de la Virgen*).

En el SIGLO XVIII, la tesis sobre la intervención actual de María SS. en la distribución de todas las gracias, entraba en la fase de discusión. Tesis y pruebas fueron sometidas a un examen crítico bastante riguroso. El que suscitó esta revisión crítica fué —como ya hemos insinuado— el celebérrimo historiador, aunque no tan célebre teólogo, LUIS ANTONIO MURATORI. En 1747 (tres años antes de su muerte), Muratori publicaba una obra con el título *Della regolata devozione dei cristiani*, bajo el pseudónimo de «Lamindo Pritanio». En el capítulo 22, haciéndose eco de Windenfeld, lanzaba un verdadero ataque en regla contra la tesis de la Mediación universal de María, común entonces entre los teólogos. «Podemos encontrar —dice— quien afirma que ninguna gracia, ningún bien, nos viene de Dios, sino por manos de María. Se sobreentiende, naturalmente, que hemos recibido a Jesucristo por medio de esta Inmaculada Virgen, y que por los infinitos méritos de Él nos vienen de lo alto todos los dones

y toda celestial bendición. De lo contrario, sería un error creer que Dios y su bendito Hijo no nos conceden ni pueden concedernos gracias sin la Mediación e intercesión de María. Nosotros, dice el Apóstol (*I Tim.*, 2, 5), no reconocemos más que un sólo Dios y un solo Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo. Sin la interposición de este divino Mediador, sabemos que no se puede impetrar gracia alguna de Dios; y Él es único y solo por testimonio del mismo San Pablo, porque sólo Él ha podido reconciliarnos con Dios, y por su propio mérito, independiente de el de ningún otro, ha podido y puede obtenernos las gracias que necesitamos. Lo que no impide que se pueda llamar también, por analogía «Mediadora» a María, puesto que rogando por nosotros nos obtiene gracias del Altísimo; y en este sentido, es decir, con una Mediación diferente a la de Jesucristo, podemos también llamar «mediadores» a todos los demás santos; pero observando que ni María ni los siervos de Dios pueden impetrar gracia alguna sino por medio del único Mediador propiamente dicho, Jesucristo, como enseña el Sto. Concilio de Trento. Serían, pues, exageraciones devotas, las que pretendiesen hacer pasar por María todas las divinas larguezas, cuando se obtiene de Dios, como si se debiese a su intercesión. Nadie ha soñado jamás, entre los católicos creyentes, que al implorar nosotros el socorro de los santos, ellos hayan de recurrir a la Virgen para obtener de Dios lo que nosotros deseamos» (*Opere*, t. VI, pp. 199-200, Arezzo, 1747).

Muratori —como es fácil ver por lo que hemos ya expuesto— cae en varios equívocos y emite afirmaciones infundadas. A desenmascarar esos equívocos y refutar esos infundados asertos, salieron muchos autores en todas partes, en Italia y en el extranjero; un verdadero revuelo (Cfr. HURTER, *Nomenclator*, t. II, col. 1414 ss., donde se puede observar el enorme número de polemistas de todas procedencias y escuelas). Entre los principales adversarios de Muratori a propósito de la Mediación, figuran dos nombres: el P. Benedicto Plazza, S. I., y S. Alfonso M.ª de Ligorio.

El P. BENEDICTO PLAZZA, S. I., en la obra *Christianorum in Sanctos Sanctorumque Reginam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio a praepostera cuiusdam scriptoris reformatione, sacrae potissimum antiquitatis monumentis ac documentis vindicata simul et illustrata*, Palermo, 1751, a instancias de sus amigos (*Praef.*, p. X), denuncia los equívocos de Muratori y refuta como infundadas todas sus aserciones. Plazza reprocha a Muratori hacer decir a los teólogos cosas que ni siquiera han pensado: «No decimos, en modo alguno, escribe, que Dios, absolutamente hablando, no pueda conceder gracia alguna sin la Mediación e intercesión de María, como nos hace decir Pritanio» (o. c., p. 294). La cuestión, pues, se limita al campo del *hecho* (o sea: Dios, de hecho, no concede gracia alguna sin la intervención de María; hecho dependiente de su libre voluntad que así lo ha resuelto), y no se sitúa en el plano de

la *posibilidad* (o sea, si Dios puede o no, hacerlo de otra manera). «Lo que afirmamos —dice Plazza— piadosa y razonablemente es esto: Todas las gracias de Dios y de Cristo, por libre disposición de Dios mismo y también de Cristo, para honrar a su amadísima Madre, nos llegan por manos de María» (o. c., p. 294). «Una vez establecida esta divina voluntad, como Dios no puede contradecirse a Sí mismo, no hay inconveniente en que Él, con impotencia consiguiente, como dicen los escolásticos, no pueda conceder gracia alguna sin la intervención de María» (o. c., p. 295).

Hace valer después contra Muratori un argumento escriturístico, que con laudable seriedad califica de «verosímil conjetura». La primera gracia espiritual (la santificación del Bautista) y la primera gracia material (la transformación del agua en vino de las bodas de Caná), son hechos que presentan un simbolismo sorprendente y que nos permiten razonar así: «Si Cristo ha querido que los hombres fuesen deudores de las primicias de estas gracias espirituales y corporales a la intervención de María, no es difícil admitir que ahora, reinando en el cielo con su Madre, constituída por Él Madre y patrona de la Iglesia, haya decretado hacer llegar hasta nosotros a través de sus manos, sus dones, de los que parece ha querido darnos un ensayo y como una prenda en aquellas primeras gracias...» (o. c., pp. 297 ss.). Pero el argumento más sólido del P. Plazza es la Tradición: «Se prueba —dice— *principalmente* por la autoridad de los Padres y de los santos y doctos varones» (o. c., p. 298). Después de haber acumulado un buen número de testimonios indiscutibles «nulli tergiversationi obnoxiae», concluye: «Es digno creer que ésta es una de las verdades que Dios, por ocultos modos, suele inspirar a los Doctores de la Iglesia» (o. c., p. 298). Arguye, finalmente, de la analogía general que existe entre la Mediación de María y la de Cristo, reivindicando para la de María, aunque en grado inferior, el carácter de universalidad (o. c., p. 295).

Apela además el P. Plazza al «tácito consentimiento de la Iglesia griega y latina manifestado en los sagrados ritos...» Y concluye: «Esta tan frecuente y cotidiana invocación de la Madre de Dios en las preces públicas y privadas de la Iglesia, dirigidas a Dios y a Cristo, demuestra ampliamente la persuasión de los fieles, según la cual Ella es como el río celeste por cuyo medio vienen al seno de los míseros mortales las aguas de todas las gracias y de todos los dones» (o. c., p. 301). Hace también notar que el recurso de los santos a otros santos más poderosos que ellos y en especial a la Mediación de María SS., no es tan inaudito que no cuente con alguna alusión en la literatura patrística. Por ejemplo, Jorge de Nicomedia invita a los mártires Cosme y Damián a solicitar en favor de sus devotos el crédito de la Madre de Dios (o. c., p. 304). S. Gregorio de Nissa solicita de S. Teodoro Mártir que apoye sus ruegos en los de San Pedro y S. Pablo («admone Petrum, excita Paulum»). Esto supuesto, «¿por qué consideramos fuera de lugar que todos los santos recurran a la Mediación

de María para obtener a los que les invocan los favores divinos?» (Ibid.). Así piensan los fieles: «Nada, en efecto, más usado, que rezar a los santos el Ave María, lo mismo que el Padrenuestro. Rezamos a los santos el Ave María sólo para hacerlos intercesores nuestros ante la Madre de Dios» (Ibid.).

San Alfonso M.ª de Ligorio, por el mismo tiempo que el P. Plazza, se manifestó contra Muratori (a quien llama generalmente «un cierto autor moderno») en defensa de la Mediación mariana (*Glorias de María*, P. I., cap. V, párrafo 1), tesis que mientras para sus predecesores era simplemente «piadosa y probable», para él era cierta: «Yo la tengo por verdadera y por indudable» (o. c., introd.). Muratori —dice el Santo— «se ha mostrado muy avaro en concederlo esta gloria que no han tenido escrúpulo en darle un S. Germán, un S. Anselmo, un S. Juan Damasceno, un S. Buenaventura, un S. Antonino, un S. Bernardino de Sena, el Ven. Abad de Celles y tantos otros Doctores, que no han temido dificultad en decir que... la intercesión de María no sólo es útil, sino necesaria» (Ibid.).

S. Alfonso, en su refutación, precisa ante todo el sentido de la controversia. Conviene con Muratori en admitir para la Virgen SS. una cooperación por lo menos indirecta, por habernos dado a Cristo, fuente de todas las gracias. Pero además de esta Mediación indirecta, admite también otra *directa*, que se extiende a todas y cada una de las gracias sin atentar por ello —como pretendía Muratori— a la unidad de Mediador, proclamada por S. Pablo. Distingue, en efecto, entre Mediador de justicia y Mediador de gracia, diciendo: «Pero con todo respeto para él [Muratori], una es la Mediación de justicia por vía de mérito y otra la de gracia por vía de súplica, como cuseña él mismo en su libro» (Ibid.). Se trata de una Mediadora secundaria, subordinada al Mediador principal e independiente: «Confesamos que Jesucristo es el único Mediador de gracia..., que con sus méritos nos obtiene las gracias y la salvación; pero decimos que María es Mediadora de gracia; y que cuanto obtiene, lo obtiene por los méritos de Cristo, porque ruega y suplica por los méritos de Jesucristo» (Ibid.). Disipa, además, un segundo equívoco de Muratori distinguiendo entre poder y querer por parte de Dios en la distribución de las gracias: «Una cosa es decir que Dios no puede; otra que no quiere conceder las gracias sin la intercesión de María SS... ¿Quién puede negar que sea muy razonable y conveniente el que Dios quiera que todas las gracias que se han de conceder a las almas redimidas, pasen y se dispensen por manos de Ella?» (Ibid.).

Disipados los dos equívocos fundamentales de Muratori en la tesis de la distribución de todas las gracias, el Cto. Doctor pasa a probar esa «sentencia... que hoy no puede menos de llamarse común entre los doctores y los teólogos» (Ibid.). Para establecer la tesis comienza haciendo notar que es «en todo con-

forme a los sentimientos de la Iglesia, que en las acostumbradas oraciones aprobadas por Ella, nos enseña a recurrir continuamente a esta divina Madre y a invocarla: «Salus infirmorum, Refugium peccatorum, Auxilium Christianorum, vita spes nostra». La misma santa Iglesia, en el Oficio de las festividades de María, al aplicarle las palabras de la Sabiduría, nos da a entender que en María encontraremos toda esperanza: «In me omnis spes vitae et virtutis». En María toda gracia: «In me omnis gratia viae et veritatis». En María, en suma, encontraremos la vida y la salvación eterna: «Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino». Y en otro pasaje: «Qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt»: cosas todas que significan la necesidad que tenemos de la intervención de María. (Ibid.)

Pasa luego a confirmar este sentir de la Iglesia con los SS. Padres y los teólogos: «Y éste —prosigue— es el sentir en el que nos confirman tantos teólogos y SS. Padres, que no es justo decir, como el citado autor [Muratori], que por exaltar a María hayan proferido *hipérboles* y hayan dejado escapar *exageraciones excesivas*. Exagerar y proferir hipérboles y exceder los límites de la verdad, son cosas que no conviene decir de los Santos, que han hablado movidos por el Espíritu de Dios, que es Espíritu de Verdad» (Ibid.) Cita a San Bernardo, S. Antonino, S. Buenaventura, el pseudo-Jerónimo, S. Bernardino de Sena, Conrado de Sajonia (el pseudo-Buenaventura), Guillermo Abad de Celles, y concluye con Suárez: «Éste concluye el P. Suárez que es el sentir universal de la Iglesia: quo "la intercesión de María es para nosotros no solamente útil, sino necesaria" (*P.* III, disp. 23, sec. III). Necesaria, como decimos, no de necesidad absoluta, porque sólo la Mediación de Jesucristo es absolutamente necesaria; sino de necesidad moral, porque la Iglesia siente con S. Bernardo que Dios ha determinado que ninguna gracia se nos dispense sino por manos de María». (Ibid.). Refiriéndose a la metáfora del acueducto, hace esta reflexión genial: «Como Holofernes para conquistar la ciudad de Betulia ordenó que se rompieran los acueductos, así el demonio procura todo lo más que puede hacer perder al alma la devoción a la Madre de Dios: porque cerrado este canal de gracia, fácilmente la podrá conquistar» (Ibid.).

Muerto Muratori en 1750, poco después de la publicación de *Las glorias de María*, un escritor anónimo, con el pseudónimo de «Pritanio redivivo» [24],

(24) No es fácil decir quién sea este "Pritanio redivivo". HURTER (en su *Nomenclator literarius* (II, col. 1420), Inebruck, 1893, afirma que es Juan Francisco Soli-Muratori, sobrino de Muratori. ZACCARIA, en cambio, en la *Storia letteraria d'Italia* (XII, Módena, 1758, l. II, c. II, § 8, p. 310), nos hace saber que Soli "buscó un teólogo que se tomase el cuidado de refutar" las críticas del P. Plaza y de S. Alfonso. MELZI, en el *Dizionario di opere anonime e pseudonime* (II, p. 64, el. I, Milán, 1852), afirma: "Creemos con más fundamento que esta Epístola la escribió el agustino P. MAESTRO AMBROSIO MANCHI, regente del convento de S. Juan de Carbonara, en Nápoles, que publicó, precisamente bajo el indicado nombre, *Dieci lettere contro un cattatorele avviso del P. Plaza* ("Minerva", diciembre, 1753, pp. 40-41)".

salió a defenderle en 1755 contra las críticas del P. Plazza y de S. Alfonso, con la obra: *Lamindi Pritanii redivivi, Epistola paraenetica ad Patrem Benedictum Plazza, S. I., censorem minus aequum libelli "Della regolata divozione de' Cristiani"*. Apéndice II: *Parva quaedam velitatio adversus alterum Pritanii censorem* [S. Alfonso] (Venecia, 1755, pp. 422-430). S. Alfonso, apenas tuvo entre las manos esta respuesta a sus críticas contra Muratori, escribió, en 1756, una «Risposta ad un Anonimo che ha censurato ciò che è stato scritto nel precedente capo V», publicándola por primera vez en un apéndice a la segunda edición napolitana de *Las glorias de María*.

A las observaciones de Pritanio redivivo, que insistía en decir que los Santos, a veces, al alabar a la Virgen, han hablado con hipérboles y con tropos, responde S. Alfonso: «Digo que no es dudoso que los tropos, como la hipérbole, no son mentiras cuando por el contexto del discurso se percibe de suyo el exceso de la verdad, como lo que dice S. Pedro Damián [el pseudo-Damián]: que María *accedit imperans, non rogans*. Y lo que dice S. Anselmo: que Ella llora en el cielo por los que ofenden a Dios. Los tropos son lícitos cuando no puede haber en ellos engaño. Pero esto no se puede decir de las proposiciones asertivas, donde la hipérbole constituye un verdadero engaño, que los demás no pueden descubrir» (Ibid.). Pasa luego a referirse «a las razones ya aducidas» en *Las glorias de María*. Destaca la razón que considera más poderosa: «Además —y esta razón parece la más fuerte— porque como María ha cooperado con su caridad, según dice S. Agustín, al nacimiento espiritual de los fieles, así quiere también Dios que Ella coopere con su intercesión a hacerles conseguir la vida de la gracia en esta tierra, y la de gloria en la eternidad...» Y, por tanto, la Iglesia nos hace llamar a María con términos indefinidos *vida* y *esperanza nuestra* (Ibid.).

Pasa luego a defender la interpretación que él ha dado a las palabras de S. Bernardo. Y concluye: «Además, yo he referido muchos otros pasajes, con sus citas, en mi libro, tanto de santos como de otros famosos autores antiguos, que no sé cómo puedan explicarse, si no es en favor de nuestra sentencia». Y los aduce en bloque, sin comentario, remitiéndose sobre ellos al juicio del lector. «Añado —concluye la respuesta— que lo que me hace gran fuerza es ver que generalmente los fieles, para todas las gracias que desean, siempre recurren a la intercesión de esta divina Madre; parece, pues, que la piadosa sentencia en cuestión es casi un sentir común de la Iglesia... Yo me consideraré siempre dichoso por haberla sostenido y predicado; si no por otra cosa, al menos porque ésta me inflama en devoción a la Virgen María y la contraria me enfría: lo que no parece daño ligero» (Ibid.). El influjo de esta sólida y vigorosa apología de la piadosa sentencia entre los teólogos subsiguientes, es incalculable. Tiene razón Ude al escribir: «S. Alfonso ha creado entre los teólogos una especie de tradición en este sentido: que después de él, un mayor número de

mariólogos ha estructurado en tesis la doctrina de la Mediación de todas las gracias, por medio de la Madre de Dios» (o. c., p. 124).

Al P. Plazza y a S. Alfonso hay que añadir S. Luis M.ª Grignion de Montfort, Juan Bta. van Ketwig, el P. N. Alessandro, el Ven. Genaro Sarnelli, San Leonardo de Puerto Mauricio, Virgilio Seldmayer y Gerardo Federici, ardientes defensores de nuestra tesis.

San Luis M.ª Grignion de Montfort († 1716) afirma resueltamente que «Dios, viendo que somos indignos de recibir sus gracias inmediatamente de su mano..., las da a María para que tengamos por medio de Ella todo lo que Él quiere darnos» (*Tratado...*, n. 142). «Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus dones inefables, y la ha escogido para Dispensadora de todo lo que Él posee, de manera que Ella distribuye a quien quiere, cuanto quiere, como quiere y cuando quiere, todos sus dones y gracias, y no se da don celeste alguno a los hombres que no pase por sus manos virginales. Porque esa es la voluntad de Dios, que ha querido que todo lo tuviésemos por medio de María» (o. c., n. 125). Montfort hace eco aquí a Juan el Geómetra y a S. Bernardino de Sena. En un cuaderno de apuntes manuscritos, el Santo recoge los argumentos de Poiré —el primero, como dijimos, en tratar el argumento de propósito, a modo de tesis—, glosándolos y documentándolos.

Juan Bautista van Ketwig, O. P. († 1720), consagra a nuestra tesis cinco proposiciones conexas lógicamente como cinco eslabones de una cadena. Primera proposición: «Todos los bienes que Dios concede a sus fieles los da por manos de María, y de este modo la quiere Él honrar» (*Panoplia Mariana*, Antuerpiae, 1720, p. 132). Segunda proposición: «Ninguna criatura obtiene de Dios gracia alguna sin intervención de su piadosísima Madre» (o. c., p. 141). Tercera proposición: «Las oraciones de los santos no nos obtienen bien alguno, si no se les añade también la impetración de María» (o. c., p. 146). Es la primera vez que esta aserción, hasta ahora ocasional, se presenta categóricamente en forma de tesis. Cuarta proposición: «La devoción hacia la poderosísima Virgen Madre de Dios (por lo menos en cuanto supone cierto piadoso afecto), es necesaria a todos para la salvación (por lo menos, *ad melius esse*), de necesidad no absoluta, sino hipotética, esto es, supuesto el divino decreto de Dios, que ha determinado que ninguna gracia venga del cielo a la tierra sin pasar por manos de María» (o. c., p. 148). Quinta proposición: «La devoción a la gloriosísima Madre de Dios es una verdadera señal de eterna predestinación» (o. c., p. 156). Es evidente en van Ketwig un notable avance en la proposición de nuestra tesis.

El P. N. Alessandro, O. P. († 1724), a pesar de su espíritu un poco hipercrítico, no dudó en escribir: «Dios es la fuente de todos los bienes; la B. Vir-

gen es el acueducto...; Jesucristo, nuestro Salvador, quiere que esperemos todos los bienes de la poderosísima intercesión de la Virgen Madre... Cristo Jesús es nuestro Abogado ante el Padre; la Virgen María es nuestra Abogada ante el Hijo...; la intervención de María es la escala por cuyo medio nuestras esperanzas se elevan hasta Dios» (*Epist. 50 Append. ad Theol. Dogm. et Mor.*, 1744, t. último, in calce, pp. 3 y 4).

El Ven. Genaro M. Sarnelli, C. SS. R. († 1744), en la obra *Le glorie y grandezze della divina Madre*, trat. II, cons. 4, establece esta proposición: «La SS. Trinidad, para mayor gloria suya y también para exaltación de María SS. como Madre de Jesús, ha determinado que todas las gracias que quiere conceder, se concedan por manos de María». En el opúsculo *Divozione pratica per onorare la SS. Trinità e Maria SS.*, en la «Súplica a María como Tesorera de la SS. Trinidad», se expresa así: «Esta es vuestra gloria, oh gran Madre, confesada a coro pleno por todos los fieles; y esta gloria lleváis en vuestro augustísimo Nombre de María, nombre tomado de los mares: porque en Vos ha vertido la SS. Trinidad, para su gloria y bien del universo, todas las gracias... Dios es la Fuente de todos los bienes; pero Vos sois el canal por donde nos vienen. Es el Autor de todas las gracias; pero Vos sois su Dispensadora» (ed. Nápoles, 1861, pp. 132-144).

San Leonardo de Puerto Mauricio († 1751), misionero modelo, acostumbraba a decir: «El canal por el que nos vienen las gracias del cielo, ¿sabéis cuál es? María SS. Y esto no quisiera que se os marchase de la memoria» (*Manuale Sacro*, P. 1, n. 22). Con su asidua predicación hizo entrar esta persuasión en la vida cotidiana de sus innumerables oyentes. En un ímpetu de cálida gratitud decía: «Cuando me pongo a considerar tantas gracias como he recibido de María SS., me parece ser como uno de esos milagrosos santuarios de María en los que en todas las paredes, recubiertas de ex votos, no se lee sino esto: *Por gracia recibida de María*. Así me parece que yo estoy escrito por todas partes con estas palabras: *Por gracia recibida de María*. Esta salud del alma, este divino oficio en que me empleo, este santo hábito que visto: *por gracia de María*. Todo buen pensamiento, toda buena voluntad, todo buen sentimiento de mi corazón: *por gracia de María*. Leed, leed, está escrito en toda el alma y en todo el cuerpo, dentro y fuera: *por gracia de María*. Sobre este corazón mío está escrito: *por gracia de María*. Sobre esta lengua mía está escrito: *por gracia recibida de María*. Bendita seas sin fin, mi piadosa bienhechora. Sí, cantaré eternamente las misericordias de María, y si me salvo, será por gracia de mi gran Señora María» (*Cfr.* P. Giuseppe da Masserano, *Vita di S. Leonardo da P. M.*, P. II, c. 4). Vuelto después a sus oyentes, el santo misionero exclamaba: «Y vosotros, mis queridos hermanos, ¿acaso no podéis decir lo mismo? Casas, propiedades, hijos, salud,

vida, todo lo habéis recibido de manos de María. Mirad a vuestro alrededor: todo lo que poseéis lo debéis a María. Miraos a vosotros mismos: todo lo que tenéis, todo lo que sois, lo debéis a María, que os ha colmado de todos estos beneficios para facilitaros el importante negocio de vuestra salvación. Dad gracias, pues, dad gracias también, a una tan noble bienhechora y cantad conmigo las misericordias de María» (Cfr. *Serm. per le Miss.*, I serm. XVIII, sobre la SS. Virgen).

El P. VIRGILIO SEEDMAYER, O. S. B., en su *Theologia Scholastica Mariana*, publicada en Mónaco de Baviera en 1758, y recopilaba por BOURASSÉ, en su *Summa Aurea*, tt. VII-VIII, en la P. IV sec. I, q. 9, trata largamente de la intercesión de María SS., más poderosa que la de todos los santos juntos, necesaria para nuestra salvación.

GERARDO FEDERICI, en su *Tractatus polemicus de Matre Dei*, publicado en Nápoles en 1777, polemiza vivamente con Muratori y cita con frecuencia a otro autor, cierto P. SALVADOR MAURICI, que en la obra *Defensio Devotionis Christianae a censura Lamindi*, ataca también vivamente a Muratori: «Vuestro Pritanio —escribe Maurici— parece no tener por la Virgen la estimación debida; porque... en su oficio de Mediadora la confunde con la turba de los demás santos» (o. c., P. II, dial. IV, p. 171). Este es, efectivamente, el pecado original de la crítica muratoriana.

IV. EDAD CONTEMPORÁNEA (ss. XIX-XX)

En el SIGLO XIX, después de la reacción antimuratoriana, nuestra sentencia no sólo continuó siendo afirmada generalmente sin voces discrepantes, sino que penetró también como tesis bien determinada y en plena regla en los diversos tratados teológicos y mariológicos. Baste citar a FRANCESCO HARTE, C. SS. R. (*Dictata Theologico-Dogmatica*, 1898, t. I, n. 645, 691 ss., G. HERMANN, C. SS. R. (*Institutiones Theologiae Dogmaticae*, ed. 3 [1903], t. II, pp. 547 ss.), ENRIQUE DEPOIX, S. M. (*Tractatus Theologicus de B. V. Maria*, p. II, c. 5, a. I, n. 2, prop. I, ed. 3, p. 187), TEISSONNIER (*Compendium Theol. Dogmaticae*, t. II, tract. de B. V. Maria, ed. 1872, pp. 666-668). D. VINCENT (*Theologia Dogmatica et Moralis ad mentem Sto. Thomae Aquinatis et S. Alphansi de Liguori*, ed. 4, 1886, t. II, pp. 543 ss.). CARD. ALEJO ENRIQUE M. LÉPICIER, O. S. M. (*Tractatus de B. Virgine*), G. B. TERRIEN, S. I. (*La Mére des hommes*), etc. Insignes teólogos, entre ellos SCHEEBEN (*Handbuch der kath. Dogm.*, t. III, l. V, n. 1834, ed. 1882, p. 624), BAINVEL, S. I., (*Marie, Mére de grace, Mémoire présenté au Cong. Marial de Fribourg*, 1903, p. 3), DE LA BROISE, S. I. (Cfr. «Etudes», t. 68, pp. 27 ss.), PHOLE (*Handbuch der Dogmatik*, 1903, t. II, p. 300), CARD. DESCHAMPS, C. SS. R. (*La Nouvelle Eve*, Oeuvres compl., t. IV, cap. 20;

cap. 12, pp. 120-122), etc., han enseñado y defendido la célebre sentencia. «La creencia en la Mediación universal de María —concluiremos con el Card. Deschamps— es la de los más puros guardianes de la Tradición en los distintos siglos de la Iglesia; es la creencia común de los Doctores. Si hay, pues, algo cierto, es que la creencia en la Mediación suplicante y universal de María es la de los grandes hombres a quienes la Iglesia ha mirado en los distintos siglos como sus hijos más fieles y los más puros órganos de su doctrina» (o. c., pp. 134 y 152).

El SIGLO XX señala el triunfo de nuestra tesis. Se inicia, en efecto, un movimiento intenso para obtener la definición dogmática de la Mediación universal de María; se inicia la publicación de imponentes monografías sobre el tema, con especial mención a su definibilidad (Godts, Bittremieux, Lépicier, etc.); se llega a obtener para las Diócesis de Bélgica y para todas las que lo pidan, la fiesta litúrgica de María SS. Mediadora de todas las gracias; se edifican templos en honor de María SS. Mediadora, etc.

Alma de todo este piadoso movimiento en favor de la Mediación universal de María SS. fué el venerado Card. Mercier, Arzobispo de Malinas († 1926). Él obtuvo del S. Padre Benedicto XV, en 1921, la fiesta litúrgica de María SS. «Mediadora de todas las gracias», y cuidó del texto de la Misa y del Oficio; obtuvo de S. S. Pío XI la institución de tres comisiones de teólogos (belga, española y romana), para examinar la definibilidad de la Mediación mariana. En 1922 se consagraba en Lovaina la primera iglesia dedicada a «María Mediadora», erigida por obra de los Padres montfortianos. En el Congreso Nacional Mariano de Bruselas de 1921, en todas las sesiones, el objeto de estudio fué la Mediación mariana. En el mismo año, el Sínodo Diocesano de Tempio y Pausania, en Cerdeña, emitió un voto por la definición de la Mediación mariana. En 1923 la subsección de ciencias teológicas del «IX Congreso para el Progreso de las Ciencias», celebrado en Salamanca, envió a la S. Sede una petición oficial de definición de la Mediación universal de María SS. La hora del supremo triunfo de la Mediadora habría sonado ya quizá, si la Providencia divina no hubiese dispuesto que sonase antes la hora de la Asunta.

4) *LA VOZ DE LA RAZÓN*

Puede afirmarse que todos los principios de la Mariología, tanto el primario como los secundarios, exigen que la Virgen SS. sea reconocida como Dispensadora de todas las gracias divinas.

Lo exige ante todo el primer principio de la Mariología: María SS. es la Madre universal del Creador y de las criaturas.

En cuanto MADRE DEL CREADOR, en efecto, no puede menos de tener una

cierta comunidad de bienes con su Hijo, Dios, y, por tanto, un cierto dominio sobre todas las cosas del cielo como de la tierra. También el dominio de María Santísima sobre la gracia se relaciona, pues, inmediatamente con la Maternidad divina. Más: en virtud de su cualidad de Madre del Creador, María SS. lo puede todo con su oración, sobre su divino Hijo, y tiene en sus manos las dos llaves del corazón de El, que no puede negar nunca nada a su Madre queridísima. La elección, pues, para Madre del Principio de la gracia, era también una elección para Madre de la gracia.

En cuanto MADRE DE LAS CRIATURAS, la Virgen SS. no sólo ha cooperado a darnos la vida sobrenatural de la gracia, sino que ha de cooperar también, como cualquier otra Madre, a la conservación y pleno desarrollo de esta misma vida [25].

Hay, pues, un nexo estrechísimo entre la maternidad espiritual de María SS. y su oficio de Dispensadora de todas las gracias divinas. Son las gracias, en efecto, las que nos hacen hijos adoptivos de Dios, coherederos de Cristo, nuestro hermano. Son las gracias las que conservan nuestra vida sobrenatural, ayudándonos a defenderla contra todos los asaltos de nuestros espirituales enemigos, mundo, demonio y carne. Son las gracias las que desarrollan esta nuestra vida sobrenatural, actuando hasta que de ella, como de un capullo de flor, brote la gloria, término último de nuestra regeneración espiritual.

Además del primer principio, exigen la cooperación de María SS. a la distribución de todas las gracias, todos los principios secundarios de la Mariología, o sea: el principio de singularidad, de conveniencia, de eminencia y de analogía.

PRINCIPIO DE SINGULARIDAD. La Virgen SS. pertenece al orden hipostático, que trasciende al orden de la gracia: nada de extraño, pues, que goce de un cierto dominio en el reino de la gracia.

PRINCIPIO DE CONVENIENCIA. La asociación de María SS. a la distribución de todas las gracias presenta una triple conveniencia: por parte de Dios Padre, por parte de Dios Hijo y por parte de Dios Espíritu Santo.

Por parte de Dios Padre. Se sabe que el Padre no ha querido dar al mundo

(25) Graciosa es, y plástica, la descripción de María en el paraíso hecha por S. José Calasso: "María en el paraíso hace el papel de una madre de familia. Dadme una madre vigilante y bien atenta a su casa: ella sola tiene los ojos en todo, por muy numerosa que sea la familia; en todos piensa. Provee de todo lo necesario, y no espera a que ninguno de los hijos lo pida; más aún: antes de que lo necesiten ya prepara y hace que todo esté pronto a su tiempo. ¿No es verdad que una buena madre procede así? Y así precisamente hace María. Todos nosotros formamos una gran familia, de la que Dios es la cabeza; el padre. La Madre de esta gran familia es la Virgen SS. Dios ha puesto en sus manos todas las gracias, y Ella, como buena Madre, siempre atenta a nuestras necesidades, va distribuyéndolas: a éste, una; a éste, otra, conforme a las necesidades de cada uno en particular, y aun a veces sin que lo pensemos ni las pidamos." (*Op.*, vol. II, p. 245.)

a su Unigénito más que por medio de María. Era, pues, conveniente, que no diese al mundo todos los tesoros de gracias encerrados en Cristo sino por medio de María, para honrar lo mejor posible a ésta su Hija primogénita. El que da a alguien un tesoro, le da también todas las riquezas particulares en él contenidas.

Por parte de Dios Hijo. Habiendo asociado a su SS. Madre a la adquisición de todas las gracias, de todos los beneficios de la Redención, era conveniente (y lo contrario parece inconveniente) que la asociase también a la distribución de las mismas. La Virgen SS. ha merecido a título de conveniencia todo lo que Cristo su Hijo ha merecido a título de estricta justicia. La conexión entre la adquisición de un tesoro y la disposición sobre el mismo, es estrechísima y no admite excepciones. Tanto más que lo mismo la cooperación a la adquisición que a la distribución de todas las gracias, se resuelven en una única, idéntica realidad: la obra de nuestra salvación. Unida a su Hijo sobre la tierra, para obrar nuestra salvación, no pudo menos de estarle unida también en el cielo para continuarla y aplicarla. Como no estuvo solo Jesús en la primera fase de la salvación, tampoco pudo estarlo en la segunda; también Ella, pues, como Cristo su Hijo, está siempre en pie para interceder por nosotros: lo exige la unidad orgánica del plan divino.

Por parte de Dios Espíritu Santo. Él, en efecto, es el Esposo de María SS., y se sabe que entre esposo y esposa hay una cierta comunidad de bienes.

PRINCIPIO DE EMINENCIA. Si los santos pueden impetrar de Dios muchas gracias para nosotros, es lógico suponer que la Reina de los santos, con su omnipotencia suplicante, las pueda impetrar todas. Mientras los santos, con sus buenas obras, han merecido ser escuchados por Dios, la Reina de los santos ha merecido de un modo especial todas aquellas gracias que pide. Enseña el Angélico: «Cuanto los santos están más próximos a Dios, tanto más eficaces son sus súplicas» [26]. La Virgen SS. es la más próxima a Dios, incomparablemente más que todos los otros santos. Su súplica, pues, es incomparablemente más eficaz que la de todos los santos.

PRINCIPIO DE ANALOGÍA o semejanza entre Cristo y María. Mediador universal el Hijo, por naturaleza; Mediadora universal la Madre, por gracia, como la luna es semejante al sol, la nueva Eva al nuevo Adán.

¡Acerquémonos, pues, con confianza al trono de la gracia, a María! ¡Ella sabe, Ella puede, Ella quiere ayudarnos! ¡Ella nos ayudará!

(26) "Quanto Sancti sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt efficaciores." (*S. Th.*, II-II, q. 83, a. 11.)

ART. 2.—NATURALEZA DE LA COOPERACIÓN DE MARÍA A LA DISTRIBUCIÓN DE TODAS LAS GRACIAS

1. EL ENFOQUE DE LA CUESTIÓN.

Después de haber probado el *hecho* de la cooperación de María a la distribución de todas y cada una de las gracias, es necesario considerar la *naturaleza* de este hecho, es decir, el modo concreto como la Virgen coopera a la distribución de las gracias. Se proponen varias preguntas que exigen una respuesta, a saber: ¿se trata de una cooperación *física* o sólo moral? [27]. ¿Se trata de una causa principal o solamente *instrumental?*

2. SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.

Todos los teólogos convienen en dos cosas. En primer lugar, en decir que la Virgen SS. no es ni puede ser causa *principal* de la gracia, porque sólo Dios, y, por tanto, ninguna criatura aun perfectísima (ni siquiera la Humanidad de Cristo), puede ser causa principal de la gracia. La gracia «excede toda facultad de la naturaleza creada, puesto que no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina que supera a cualquier naturaleza» (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 1). «La B. Virgen - escribe Stn. Tomás— hizo que se nos diese la gracia, pero no de modo que fuese autora de la gracia».

Convienen, en segundo lugar, en admitir que Ella, juntamente con Cristo y dependientemente de Él, es causa *moral* de toda gracia mediante su *intercesión* considerada como expresión de su voluntad en lo referente a nuestra salvación. En atención a la Virgen, Dios concede la gracia. Esta conclusión encuentra un apoyo en los Padres, Doctores y escritores de la Iglesia, los cuales

(27) *Causa física* es la que *con su propia actividad* produce el efecto. *Causa moral*, en cambio, es la que no produce el efecto, sino induce con el consejo, con la petición, con el mandato, a que otra causa lo produzca.

La causalidad *física*, pues, se reduce a la causa *eficiente*, porque influye con su eficiencia en el efecto. La causalidad *moral*, en cambio, se reduce más bien a la causa *final*, porque influye moralmente en el efecto (como objeto y, por tanto, como fin).

La causa eficiente *física*, por razón de la *virtud* con que obra, se subdivide en principal e instrumental. Se llama *principal* la que influye en el efecto *con virtud propia*; por ejemplo, el pintor es causa principal de la pintura. Se llama *instrumental* la que influye en el efecto *con virtud derivada* del agente que la mueve y gobierna; por ejemplo, el pincel. La acción propia del pincel (esparcir los colores sobre la tela) es elevada por el agente principal a producir un cuadro (efecto que supera la capacidad del pincel).

generalmente admiten este modo de cooperación mediante la intercesión. Dan de ello fe los mismos títulos que usan. Saludan, en efecto, a la Virgen SS. como *abogada* nuestra, como intercesora poderosísima a la que nada niega Dios, que siempre es escuchada. Iríamos demasiado lejos si quisiéramos citar todos los textos. También en la Liturgia, la Mediación de María por medio de la intercesión es expresada clarísimamente. La B. Virgen intercede por nosotros, tanto *expresa* como *interpretativamente*, o sea, mostrando en silencio al Padre los dolores inefables con los que mereció no sólo (como los otros santos) ser escuchada, sino también, *de congruo*, el *objeto mismo* de su súplica, esto es, todas y cada una de las gracias. Esta intercesión suya comenzó por lo menos [28] desde el momento de su gloriosa Asunción al cielo, porque desde aquel momento en adelante pudo Ella conocer, en el Verbo, a todos los hombres y todas sus necesidades.

3. La causalidad física instrumental y sus pruebas.

No convienen los teólogos en admitir, además de la intercesión, o sea, además de la causalidad moral, también la causalidad *física instrumental*, como se admite para la humanidad sacrosanta de Cristo (instrumento unido al Verbo) y para los sacramentos de la Nueva Ley. Algunos la admiten, otros la niegan. La admiten el Card. Lépicier, el Card. Mercier, el P. Hugon, el P. Commer, el P. Lavaud, el P. Lacrampe, el P. Bernard, el P. Clemens, el P. Giesbert, el P. Garrigou-Lagrange, etc. Lo niegan Suárez (que la considera cosa «inaudita»), Merkelbach, el P. Heris, el P. Grikler, el P. Terrien, el P. De la Taille (que la llama «un mito»), Bittremieux, etc. El P. Friethoff cree que puede quizá admitirse en algún caso particular.

Teniendo todo en cuenta, nos parece poder concluir que PROBABLEMENTE la Virgen SS. coopera a la distribución de todas las gracias, con una *causalidad instrumental*. Esta conclusión encuentra un discreto apoyo en la S. Escritura, en la autoridad de los Padres, Doctores y escritores de la Iglesia, y en la misma razón.

Ante todo, en la *S. Escritura*. En ella la Virgen SS. nos es presentada claramente como instrumento físico de la santificación del Bautista: «Y sucedió que *habiendo oído* Isabel *el saludo de María*, el niño exultó en su seno» (Lc., 1, 41). Y nuevamente: «He aquí apenas ha resonado en mis oídos *la voz de tu saludo*, ha saltado el niño en mi seno» (l. c., 44). Dios, por tanto, se sirvió de la voz de María como instrumento *para santificar* al Precursor. El gozo de éste fué enteramente sobrenatural y no simplemente fisiológico. Con él, el pequeño precur-

(28) Según S. Alfonso María de Ligorio, esta intercesión comenzó desde el día de la *Visitación*; entonces comenzó a ser distribuidora de todas las gracias.

sor manifestó externamente la gracia recibida de Dios por medio de la *voz* de María. Y esto lo ha enseñado explícitamente León XIII en la Encíclica *Iucunda semper*. «Juan —dice el Pontífice—, con un insigne carisma es *santificado* en el seno materno y enriquecido con selectos dones que le hacen idóneo para preparar los caminos del Señor: todo esto se realizó, sin embargo, por medio del saludo de María, que visita por inspiración divina a su pariente». Esto supuesto, nada se opone a que esta evidente cooperación física instrumental se extienda también a todos los demás casos.

Esta piadosa sentencia encuentra además apoyo en algunas *expresiones de los Padres*. La Virgen SS., en efecto, es llamada *Tesorera de Cristo*, y todas las gracias nos llegan *a través de las manos* de María. Ella es el *cuello* del místico cuerpo de Cristo, y por tanto, todos los influjos de la cabeza, antes de llegar a los miembros, pasan a través de Ella. Es el *acueducto* a través del cual vienen todas las aguas de la gracia que brotan de la fuente, Cristo. Todos estos modos de decir, aun tomados metafóricamente, no parecen tener un pleno significado si se prescinde de la teoría de la causalidad física instrumental.

Un último apoyo lo encuentra esta piadosa sentencia *en la razón*. Ésta demuestra dos cosas: la no repugnancia y la conveniencia de la cooperación física instrumental de María SS. a la distribución de todas las gracias.

Ante todo, la *no repugnancia*. En efecto, para la causalidad física instrumental se requieren dos cosas: 1) que el instrumento ejerza una acción propia, *previa*, mediante la cual concurra a la producción del efecto, juntamente con la causa principal; 2) que la causa principal *eleve y aplique* esta acción propia y previa del instrumento mediante una moción transitoria comunicada a él. Ahora bien, esta doble condición puede verificarse sin repugnancia alguna, por lo que se refiere a María, como se verifica en la humanidad sacrosanta de Cristo. La Virgen puede ejercer una acción propia, *previa* a la acción de Dios, agente principal en la distribución de las gracias, puesto que ejercita en el cielo respecto a nosotros una cierta causalidad continua y actual, desde el momento en que todas y cada una de las gracias pasan por sus purísimas y augustas manos. Los actos de su entendimiento y de su voluntad, su intercesión, en atención a la cual Dios concede a todos y cada uno de nosotros sus dones, pueden considerarse como *acciones previas* que son elevadas y aplicadas por Dios a producir el efecto, es decir, a la distribución de todas las gracias.

La naturaleza humana de la Virgen, pues, y sus facultades pueden ser vehículo de la virtud transitoria de la causa principal, o sea, Dios, y así pueden ser elevadas a obras como instrumento de Dios en la distribución de las gracias. Tanto más que, cuando se trata de instrumentos en manos del *Creador*, no se requiere en absoluto que la acción previa del instrumento sea *proporcionada* al efecto.

Contra la posibilidad o no repugnancia, suele oponerse esta objeción: es imposible que un instrumento actúe o pueda actuar donde no está (porque repugna la acción *in distans*). Ahora bien, la acción instrumental de la Virgen SS., que está *en el cielo*, se ejerecría sobre sujetos muy distintos de Ella, ya que están *en la tierra*. No se ve, pues, cómo sea posible semejante acción instrumental por parte de la Virgen SS.

No nos parece insoluble esta objeción. Ciertamente, la acción del instrumento debe alcanzar al efecto, o, mejor, al sujeto en el que el efecto se produce; y por eso debe estar de alguna manera presente en él. Hay que observar, sin embargo, que no se requiere que el instrumento esté presente en el sujeto en que actúa *por sí mismo*, puesto que no se mueve por sí mismo ni por sí mismo aplica su influjo a los diversos sujetos; sino que basta que esté presente *por medio de la causa principal* por la que es elevado y aplicado. Basta, pues, que el instrumento esté en contacto con la causa principal y ésta con el término de la operación, o, mejor, con los diversos sujetos en los que el efecto se produce. Cuando, pues, la causa principal es infinita, queda sin sentido toda distancia, y por tanto, el instrumento puede obrar en cualquier parte, puesto que en todas partes está la causa principal: en los instrumentos de que se sirve, y en las cosas en bien de las cuales se sirve de esos instrumentos. Por ejemplo, según muchos teólogos, la virtualidad del fuego del infierno, instrumento de la justicia divina, puede ser dirigido por Dios, causa principal, a atormentar a los demonios que se mueven por el mundo. Lo mismo puede suceder con María. Dios, causa principal, está presente lo mismo en Ella que en todos nosotros. Puede, pues, hacer llegar hasta nosotros la acción instrumental de Ella. No se ve repugnancia alguna en la sentencia de la causalidad física instrumental de María.

Pero además de la ausencia de toda repugnancia, la razón encuentra una *múltiple conveniencia*.

En primer lugar, por el *paralelismo entre la humanidad de Cristo y la Virgen SS.* Es un principio mariológico: a los diversos privilegios de la humanidad de Cristo corresponden privilegios análogos en la Virgen SS. Ahora bien, la humanidad de Cristo es un instrumento físico (unido y primario) en la distribución de la gracia. También la Virgen SS., pues, es un instrumento físico (separado y secundario) en la distribución de la gracia.

Que a la humanidad de Cristo convenga una acción instrumental en la distribución de la gracia, aparece con bastante evidencia por la S. Escritura y por la Tradición. Muchos textos del Evangelio, en efecto, revelan la acción física de la humanidad de Cristo (palabras, tactos, unciones, etc.) en la realización de los milagros: hechos que sólo se explican suficientemente mediante la causalidad física instrumental. El Evangelio mismo nos dice: «Salía de él una virtud»

(*Lc.*, 6, 19): la carne de Cristo, pues, tenía una misión instrumental en la realización de los milagros. ¿Para qué, en efecto, esas operaciones *previas* de la humanidad, si solamente obraba el Verbo...? Con razón, pues, el Concilio de Éfeso decía: «La carne de Cristo es *vivificadora*, porque ha sido hecha propia del Verbo que puede vivificarlo todo» (*Canon* 11, *Denz.*, n. 83). Ahora bien, la causalidad vivificadora del Verbo es, sin duda alguna, una causalidad *física*. Por tanto, también la virtud vivificadora de la carne de Cristo debe ser *física*. Los escritos de la Iglesia dicen con bastante frecuencia que la *humanidad* de Cristo fué *órgano del Verbo, órgano de la divinidad;* manera de hablar que expresa, no la causalidad moral, sino la física. Lo mismo enseña Sto. TOMÁS (Cfr. III P., q. 8, a. 1, ad 1; q. 13, a. 2; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1; q. 43, a. 2).

Puesta, pues, en la Humanidad de Cristo esta perfección, con mucha conveniencia puede ponerse también en María, tan unida a Cristo que participa en cuanto es posible todo lo que en Él hay. Si Cristo, pues, fué instrumento primario y unido, María es instrumento secundario y separado en la distribución de las gracias. Asociada a Cristo en la causalidad *moral*, ó sea, en la intercesión, es justo y conveniente que esté asociada también a Él en la causalidad *física*.

Una segunda razón de conveniencia se encuentra en el *paralelismo entre las otras criaturas y la Virgen SS.* Según otro principio mariológico, todo lo que Dios ha concedido a cualquier criatura, lo ha dado también de alguna manera a María. Ahora bien, Dios ha concedido y concede a algunas criaturas (por ejemplo, a los Sacramentos, a los sacerdotes y a los santos) una causalidad física instrumental en la distribución de la gracia. No pudo, pues, negarla a María, su Madre y nuestra Mediadora.

No se puede negar una sólida probabilidad teológica a esta piadosa sentencia, tan gloriosa para María y tan consoladora para nosotros.

Si, pues, la Virgen SS., moral y físicamente, actúa con Cristo en la distribución de todas y cada una de las gracias divinas, recurramos siempre a Ella con la más viva e ilimitada confianza. Ella, en efecto, *sabe socorrernos*, porque conoce bien todas nuestras indigencias, porque nos ve a todos de continuo en el Verbo, Madre afectuosísima de todos. *Puede* además *socorrernos*, porque es la Omnipotente por gracia, la Omnipotencia suplicante, a la que nada puede negar la Omnipotencia imperante, puesto que también Ella ha merecido con Cristo con un mérito de *conveniencia*, todas las gracias que Cristo ha merecido en rigor de justicia. Ella, finalmente, *quiere socorrernos*, porque nos ama como Madre, con un amor simplemente inefable, superior a toda imaginación, y por tanto, nada desea más que nuestro bien. En una palabra, para todas y cada una de nuestras necesidades tiene Ella conocimiento en la mente, compasión en el corazón y poder en la mano.

CAPÍTULO V

MARÍA SS. REINA DEL UNIVERSO

BIBLIOGRAFÍA

Los principales escritos sobre la realeza de María son: BARRÉ A., C. S. Sp., *Marie, Reine du monde*, en "Bull. de Soc. Franç. d'Ét. Mar.", 1937.—*La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, en "Rech. de Sc. Rel." (1930), pp. 129-162, 305-334.—DILLENSCHNEIDER C., C. SS. R., *Souveraineté de Marie*, en "Compt. rendu du Congr. Mar. de Boulogne-sur-Mer" (1938), pp. 126 ss.—GARÉNAUS C., C. SS. R., *La royauté de Marie* (Paris, 1936).—GRUYER DE, *De B. Maria Regina* (Boscoduci, 1934).—MORINEAU, S. M. M., *La souveraineté de Notre-Dame* (Bloud et Gay, 1937).—LOUIS A., C. SS. R., *La realeza de María* (Madrid, 1942).—NICOLÁS I. M., O. P., *La Vierge Reine*, en "Rev. Thom." (1939), pp. 1 ss., 118 ss.—SANTONICOLA A., *La regalità di Maria* (Pompei, 1938).—*La royauté de Marie* (Nicolet, 1951).

«... vi a las almas que allí estaban cantando en el prado entre las flores: ¡Salve, Regina!» (*Purg.* 7, 83 ss.). Esto que vió Dante en su Purgatorio, se repite en todo el universo: en el cielo y en la tierra. En todas partes, en efecto, se oye repetir: «¡Salve, Regina!»

La Realeza universal de María es el resultado necesario de la misma misión a la que fué predestinada por Dios y que constituyó la razón de su existencia: la misión de Madre del Creador y de las criaturas, y de Mediadora entre el Creador y las criaturas. Ella nació Reina porque fué predestinada *ab aeterno* Reina. Y fué predestinada *ab aeterno* Reina, porque fué elegida *ab aeterno* por Dios para la singularísima y trascendental misión de Madre y Mediadora universal: los dos títulos fundamentales —como vamos a ver— de la universal Realeza de María.

Después de su universal Maternidad y de su universal Mediación, la Realeza de María es indudablemente el más sugestivo de todos los temas marianos, como la nota dominante en el himno de gloria que sube continuamente de todas partes de la tierra hasta su trono. La Virgen, sentada en el trono, el cetro en la mano, la corona real en la cabeza, ha sido uno de los temas más fecundos del arte cristiano, expresión viva del piadoso sentir de los fieles. Ella, además, es la base teológica de los deberes de sumisión que tenemos para con Ella. A sus *derechos* de Reina, en efecto, corresponden nuestros *deberes* de siervos, de súbditos.

Después de algunos *preliminares*, expondremos todo lo que puede servir para ilustrar el *hecho* y la *naturaleza* de la Realeza de María.

Preliminares

1. El concepto de «Rey» y de «Reina».

Los términos «Rey», «Reina» se derivan del vocablo *regere*, o sea, ordenar las cosas a su propio fin. Consiguientemente, según Sto. Tomás, se llaman «Rey» y «Reina» los que tienen el oficio de regir, de gobernar, de guiar la sociedad a su fin (*De regimine principum*, l. I, c. 1). Por tal razón el Rey y la Reina tienen un verdadero *primado*, no sólo de excelencia, sino también de poder, sobre todos los demás miembros de la sociedad. Hay tres clases de Reinas: la Reina-Madre, la Reina-Esposa del Rey, y el Rey de sexo femenino (por ej., la Reina de Holanda). En los dos primeros sentidos —como veremos— María SS. puede ser saludada como Reina.

2. Los adversarios de la Realeza de María.

El primero en negar la Realeza de María parece haber sido el impío Lutero. Escribe, en efecto, S. Pedro Canisio: «Lutero fué el primero —según sospecho— en reprocharnos a los católicos que al salud a María por Reina del cielo, ofendíamos a Cristo, porque se atribuye a la criatura lo que a sólo Dios se debe» (*De Maria Virgine incomparabili...*, l. V, c. 13). «Sólo Cristo —escribió el heresiarca— es Rey y Señor... María no es ni mi Reina ni mi consolación» (Werke, t. 10, pp. 313 ss.). Según Calvino, entre los títulos «fantásticos» dados por los «papistas» a María, está el de Reina (*In Lc.*, 1, 48; op. 46, 38).

Antes de Lutero, Erasmo de Rotterdan se había mostrado poco satisfecho del título de Reina (como también de los títulos «puerta del cielo», «estrella del mar», etc.), dados por los fieles a María, porque no se encuentran en la S. Escritura. A Lutero siguieron los jansenistas. En el opúsculo *Monita salutaria*, la Virgen SS. es presentada como *sierva* en todo igual a nosotros, y no como Reina (*Mon.* 6; Cfr. Bourassé, t. V, col. 158). Son, es claro, súbditos rebeldes que han repetido, respecto a María SS., lo que los judíos dijeron respecto a su Hijo: «¡No queremos que reine sobre nosotros!»

Un célebre pastor protestante convertido al catolicismo ha subrayado con verdadera genialidad la astucia usada por la serpiente infernal para lanzar a los protestantes a rebelarse contra Cristo Rey: la rebelión contra María Reina. «El demonio —ha dicho— murmura al oído de sus secuaces: «sacrifica a la Reina para dejarle vía libre al Rey». Al contrario de la Iglesia reformada, la de Roma no se ha dejado captar por este pérfido consejo. Ella no ha sacrifica-

do a su Reina, porque sabe bien que su Reina defiende a su Rey, que retirar a María del culto y del corazón de sus fieles, equivaldría a perder la batalla, como le ha ocurrido al luteranismo mismo, en el que Cristo compartió bien pronto el destierro de su Madre» (LORTZING, *Geistliche Lesungen für die hl. Adventszeit*, Paderborn, 1938, p. 218). Estos gritos de rebelión fueron sofocados por la voz de la fe y de la razón.

ART. 1.—EL HECHO DE LA REALEZA DE MARÍA

Resulta de la enseñanza del Magisterio eclesiástico, de la Escritura y de la Tradición.

1. LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.

Se deduce de varios documentos de los Pontífices y de los Obispos, como de la S. Liturgia.

Ningún documento del Magisterio *solemne* de los Romanos Pontífices ha proclamado la Realeza de María. La han proclamado, sin embargo, de manera más que suficiente los Romanos Pontífices en su Magisterio *ordinario*, que no es menos autorizado que el extraordinario. Expongamos aquí los documentos pontificios según el orden cronológico.

GREGORIO II (715-731), escribiendo a S. Germán, Patriarca de Constantinopla, acerca del culto a las sagradas imágenes negado y combatido por los iconoclastas, habla de la «Señora de todos», «omnium Dominae ac verae Dei Matris». Esta carta fué leída en el Concilio Ecuménico VII, II de Nicea, celebrado bajo Adriano en 787. Se puede ver en ella un eco de las palabras del mismo Concilio: «intemerata Domina nostra», «omnium Dominae» (Cfr. HARDUIN, *Acta Conc.* IV, 238).

INOCENCIO III (1198-1216) compuso e indulgenció una graciosa poesía con estribillo en la que llama a María «Emperatriz de los Ángeles» y «Reina del cielo» (Cfr. MARRACCI, *Polyanthea Mariana*, en BOURASSÉ, t. X, 653).

NICOLÁS IV (1288-1292) edificó en 1290 un hermoso templo a «María Reina de los Ángeles» (Cfr. MARRACCI, o. c., 674).

JUAN XXII (1316-1334) concedió cuarenta días de indulgencia a todos los que recitasen la antífona «Salve Regina», que es como el himno oficial de la Realeza de María (Cfr. MARRACCI, l. c., 677).

Bonifacio IX (1389-1404), en la Bula en que confirma la fiesta de la Visitación, instituída por su predecesor Urbano VI, llama a la Virgen SS. «perfecta Regina», «Reina de los Cielos», etc. (Cfr. Coquelines, C., *Bullarium magnum*, Romae, 1741, t. 3, p. 378; Marracci, o. c., 685-698).

Sixto IV (1471-1484), en su célebre constitución sobre la Inmaculada, llama a la Virgen SS. «Reina de los cielos» (Cfr. Coquelines, o. c., 697-698). Compuso además y enriqueció con indulgencias una hermosa oración en la que la Virgen SS. es proclamada «Reina del cielo», «Soberana del mundo» (Cfr. Marracci, o. c., 701).

Paulo V (1605-1621) se complacía en recitar frecuentemente la siguiente oración: «Oh clementísima *Reina del cielo* y esperanza firmísima de mi salvación, te ruego por aquel inmenso incendio de amor hacia tu Hijo en que te abrasas, que me dirijas a mí, su Vicario, para que en la integridad de mi vida y en el gobierno de su Iglesia que me ha sido confiado, me conforme a él en todas las cosas y no me aleje de su espíritu ni en la prosperidad ni en la adversidad. Por tu medio, *Reina poderosísima*, sea protegida la Iglesia militante, para que se alimente y crezca en todo lo que tiene de bueno... Por tu medio, oh suavísima Madre del Rey pacífico, se consolide en nuestro tiempo la abundancia de la paz, para que todos los príncipes cristianos tiendan a la verdadera concordia, y cuando guerreen contra los infieles alcancen victoria sobre los enemigos de la Iglesia» (Cfr. Marracci, o. c., 745-746).

Gregorio XV (1621-1628), en el Breve dirigido a la ciudad de Sevilla, en 4 de noviembre de 1622, acerca de la Inmaculada Concepción, llama a la Virgen «Reina celestial» (Cfr. Coquelines, o. c., 751).

Benedicto XIV (1740-1758), en la Bula *Gloriosae Dominae*, de 27 de septiembre de 1748, da a la Virgen el título de «Reina del cielo y de la tierra», y dice que «el Supremo Rey de Reyes la amó de tal manera, que para la salvación de su pueblo parece haberle comunicado no sólo la mitad de su reino, sino en cierto modo todo su imperio y su poder».

León XIII (1878-1903), en sus célebres Encíclicas marianas, habla innumerables veces, aunque sólo sea de pasada, de María *Reina* y *Señora*. Por ejemplo, en la Encíclica *Fidentem piumque*, dice que «la Reina del Universo resplandece en el cielo con una brillante corona» (A. S. S., 29, 204). Hizo además coronar en su nombre, en 1902, una estatua de María Reina del Universo venerada en Friburgo de Suiza.

San Pío X (1903-1914), en la Encíclica *Ad diem illum*, enseña que María en el cielo «está sentada como Reina a la diestra de su Hijo» (A. S. S., 36, 455).

BENEDICTO XV (1914-1922) aprobó gustosamente la erección de un monumento en Santa María la Mayor de Roma a la «Reina de la paz», y como tal, prescribió que fuese invocada en las Letanías.

Pío XI (1922-1939), en la Encíclica *Ingravescentibus malis*, de 29 de septiembre de 1937, invitaba a todos los fieles a invocar a la «Augusta Reina» del cielo para que quebrantase la hidra del comunismo que avanza amenazadora sobre Europa (A. A. S., 24, 380). Además, no contento con bendecir y aprobar el proyecto de dedicar la Catedral de Port-Said a «María Reina del universo», envió para consagrarla un Legado suyo y ofreció una preciosísima joya de oro y diamantes para la estatua de María Reina. Permitió además a la Diócesis de Port-Said añadir a las Letanías Lauretanas la invocación «Regina mundi, ora pro nobis».

Pío XII, en la solemne fórmula de consagración de la Iglesia y del género humano al Inmaculado Corazón de María, invocaba a la Virgen SS. como «Reina del mundo»; y en la Encíclica *Mystici corporis Christi*, dice que María Santísima en el cielo «reina con Cristo». Ha recogido además todos los testimonios precedentes en el radiomensaje para la solemne coronación de la Virgen de Fátima, por manos del Cardenal Legado, S. Em. Benedicto Luis Masella. Entre otras cosas, decía: «Vuestro mismo inmenso concurso, el fervor de vuestras oraciones, el fragor de vuestras aclamaciones, vuestro santo entusiasmo que vibra irrefrenable y el sagrado rito realizado en este momento de triunfo incomparable de la Virgen Madre, evocan a nuestro espíritu otras multitudes mucho más innumerables, otras aclamaciones mucho más ardientes, otros triunfos mucho más divinos y otra hora —eternamente solemne— en el día sin ocaso de la eternidad, cuando la Virgen gloriosa, entrando triunfante en los cielos, fué elevada por las jerarquías bienaventuradas y los coros de los Ángeles hasta el trono de la SS. Trinidad, que, poniéndole en la frente una triple diadema de gloria, la presentó a la corte celeste, a la diestra del Rey inmortal de los siglos, coronada Reina del Universo». «Y el Empíreo vió que era verdaderamente digna de recibir el honor, la gloria, el imperio, por estar infinitamente más llena de gracias, por ser más santa, más bella, más sublime, incomparablemente más que los mayores santos y que los más excelsos ángeles, solos o todos juntos, por estar misteriosamente emparentada en virtud de la unión hipostática con la SS. Trinidad, con Aquél que es por esencia majestad infinita, Rey de Reyes y Señor de señores, como hija primogénita del Padre, Madre tiernísima del Verbo, esposa predilecta del Espíritu Santo, por ser Madre del Rey divino, de Aquél a quien el Señor Dios, desde el seno materno, dió el trono de David y la realeza eterna de la casa de Jacob (*Lc.*, 1, 32-33); de Aquél que afirmó tener todo poder en el cielo y en la tierra (*Mt.*, 28, 18); Él, el Hijo de Dios, refleja sobre su Madre celeste la gloria, la majestad, el

Imperio de su Realeza; porque como Madre y servidora del Rey de los Mártires en la obra inefable de la Redención, le está asociada para siempre con un poder casi inmenso en la distribución de las gracias que de la Redención se derivan» (Cfr. LEÓN XIII, Encíclica *Adiutricem populi*, 5 de septiembre 1895). «Jesús es Rey de los siglos eternos por naturaleza y por conquista; por Él, con Él, subordinadamente a Él, María es Reina por gracia, por divino parentesco, por conquista, y por singular elección. Su reino es vasto como el de su Hijo divino, porque nada se sustrae a su dominio». «Por esto la Iglesia la saluda Señora y Reina de los Ángeles y de los Santos, de los Patriarcas y de los Profetas, de los Apóstoles y de los Mártires, de los Confesores y de las Vírgenes; por esto la aclama Reina de los cielos y de la tierra, gloriosa, dignísima Reina del Universo, *Regina caelorum* (*Brev. Rom.* 2.° Antif. fin. B. M. V.), *Gloriosa Regina mundi* (*Off. Parv.* B. M. V. Antíf. ad Magn. per annum), *Regina mundi dignissima* (*Miss. Rom.*, Communio in Comm. B. M. V. de Monte Carmelo), y nos exhorta a invocarla día y noche con gemidos y lágrimas desde este nuestro destierro: «Salve Regina, Mater misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra...» «Y esta Realeza suya es esencialmente maternal, exclusivamente benéfica» (Cfr. «L'Osservatore Romano», 19 mayo 1946) *.

A los Supremos Pastores de la Iglesia han hecho eco cerca de novecientos Obispos esparcidos por todo el mundo, indulgenciando una oración a la Realeza de María.

Esta Realeza, además, es una de las verdades más frecuentemente expresadas en la Liturgia de la Iglesia. En la Liturgia Romano-Latina universal, como en la «Pro aliquibus locis», en la Oriental, y sobre todo en la del Medioevo, la Realeza de María, con su dominio en el reino de Cristo, se expresa en innumerables textos, ricos en poesía y sobrenatural ternura [1]. Bastaría la célebre Antífona *Salve Regina*, justamente definida como himno de la Realeza de María. Se remonta con toda probabilidad a Hermann Contractus, santo monje benedictino de Reichenau, del s. XI **. Por su exquisita estructura, por la elevación de sus sentimientos, la filial ternura que la anima, agradó tanto que desde su primera aparición se difundió con sorprendente rapidez en los monasterios y

(*) El autor escribía antes de la *Ad caeli Reginam* de S. S. Pío XII, de noviembre de 1954. (*N. de los EE.*)

(1) Cfr. FR. SERAFÍN DE YRIAGUI, O. F. M., cap. *La realeza de la Virgen María en la liturgia*, en "Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina" (Buenos Aires, 1949), pp. 31-65.

(**) Con la mayor deferencia para el ilustre Autor de esta obra, llamamos la atención del lector sobre las grandes probabilidades (¿mayores?) en favor de la atribución de la *Salve* a S. Pedro de Mezonzo, Obispo de Compostela. (Cfr. SANTIAGO NAVARRO, C. M. F., *El autor de la "Salve"* en "Est. Mar.", VII [1948], pp. 424-442.) Ciertamente, nadie que conozca el carácter gallego dejará de encontrar un reflejo de sus hondas "saudades" en aquel dolorido: "...A Ti clamamos los desterrados hijos de Eva... A Ti suspiramos, gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas...) (*N. de los EE.*)

entre los fieles y no tardó en penetrar en la Liturgia de la Iglesia. Las diversas Familias benedictinas y las nuevas Órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, carmelitas, servitas) prescribieron su canto cotidiano, después de Completas. En algunas de estas Órdenes religiosas, este saludo a la Reina al final de toda la jornada revestía particular solemnidad. A los religiosos se unieron muy pronto también los fieles. Se convirtió así en un himno popular, el más común: el himno de los guerreros y de los navegantes (Cristóbal Colón tomó posesión del Nuevo Mundo con el canto de la *Salve Regina*).

Con la reforma de Pío V la *Salve Regina*, en ciertas épocas del año, comenzó a recitarse dos veces al día en el Oficio divino (a fin de Laudes o de Horas y a fin de Completas)[2]. León XIII, en 1884, prescribía a todos los sacerdotes el rezo de la *Salve Regina* juntamente con los fieles, inmediatamente después de la celebración de la Santa Misa. Esta última prescripción, que une la salutación a la Reina con el más augusto rito de la Religión, le daba también una universalidad de hecho que no puede menos de herir la imaginación y todavía más el corazón. Se sabe, en efecto, que el Sacrificio Eucarístico es ofrecido ininterrumpidamente a Dios en todos los instantes del día y de la noche, como había profetizado Malaquías (1, 11): «Desde la salida del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes, porque en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio, una oblación pura...». Ahora bien, es sabido que hay cerca de 400.000 sacerdotes esparcidos por toda la tierra. Ininterrumpidamente, pues, presenta la humanidad al cielo entre sus brazos al Crucificado, la Víctima que nos ha sido dada por María. Y justamente con el Crucificado, la humanidad alza sin interrupción, en todo momento del día y de la noche, su saludo a la Madre del Crucificado: ¡*Salve, Regina*! ¿Podrá imaginarse una proclamación más espléndida, más solemne, más sugestiva de la universal Realeza de María?

Otro tanto hay que decir de las diversas Liturgias Orientales, tan distintas por sus caracteres particulares. Baste alguna de las expresiones más pintorescas (Cfr. DE GRUYTER, *De B. Maria Regina*, pp. 70 ss.). Por ejemplo, la Misa, en casi todas las liturgias orientales, comienza con una especie de letanía dirigida por el diácono, en la que se indican a los fieles las intenciones del S. Sacrificio. El primer nombre de esta letanía es, precisamente, el de María Reina: «Sanctissimae, immaculatae, plusquam gloriosae, benedictae *Reginae nostrae*... meminiam facimus» (Cfr. MAXIMILIANUS, Princ. Sax., *Praelectiones de Liturgiis orientalibus*, Frib. Brisg. 1913, II, 23-24). La Iglesia Copta saluda a María con los términos: «Salve, oh Virgen, *verdadera Reina*» (Cfr. ASSEMANI, *Codex liturgicus Ecclesiae universalis*, Romae, 1749, VII, 20-21). Y la liturgia Etiópica: «Alégrate, Inmaculada, *verdadera Reina*» (PL. 138, 916-917).

---

(2) Cuando no se recita la *Salve Regina*, se recitan otras antífonas alusivas a la realeza de María: *Regina coeli*, *Ave Regina coelorum*...

El valor de estos y de otros innumerables textos litúrgicos es evidente. Se trata, en efecto, de la afirmación de la Iglesia universal de Oriente y de Occidente, íntimamente conexa con el dogma. Se trata, pues, de una verdad *revelada*.

2. La enseñanza de la S. Escritura.

En varios pasajes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, María SS. es proclamada verdadera Reina del Universo, no explícita, pero sí implícitamente.

En el Antiguo Testamento, en dos pasajes de Isaías *Ecce Virgo concipet...* (7, 14) y *Egredietur virga de radice Iesse* (11, 1), y en un pasaje de Miqueas, (5, 2-3), *Parturiens pariet*, se habla expresamente de un hijo que reviste todas las características de Rey. Se sigue, pues, que su Madre, llamada «la Virgen», «raíz de Jesé», «la que da a luz», participa necesariamente de la dignidad real del Hijo, puesto que la madre de un rey intrínsecamente tal no puede menos de ser reina [3]. Por esto, en el Salmo 44 (v. 10), que ha sido considerado siempre mesiánico, y que celebra las nupcias de un rey incomparable, se habla expresamente de una «reina» que está «a la derecha» del rey: «Astitit Regina dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate». La Reina de que se habla —como la *Esposa* del Cantar de los Cantares— en sentido literal alegórico representa a la Iglesia, y de un modo enteramente particular al miembro más eminente y singular de Ella: María, Madre y Esposa del Rey de Reyes.

En el Nuevo Testamento, en la narración de la Anunciación —la página más bella que se haya escrito nunca sobre la Virgen—, el Arcángel Gabriel hace saber a María que concebirá y dará a luz un Hijo, al cual «dará Dios el trono de David, su padre; y reinará para siempre en la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin» (*Lc.*, 1, 32). Ahora bien, la Madre de Aquél que será Rey para siempre, ¿no será Reina también para siempre? Además, Isabel, su pariente, llena del Espíritu Santo, la proclama *Madre del Señor*, o sea, del Rey de Reyes, y por tanto, Señora, Reina. Otro texto neotestamentario donde brilla la Realeza de María es en el Apocalipsis (12, 1 ss.). La misteriosa mujer «vestida del sol» y «coronada por doce estrellas», no es ni puede ser más que María, y María *Reina*, porque es llamada Madre de un Hijo que ha de regir a todas las naciones, es decir, el «Cristo», el Mesías. Por esto la misteriosa señora apocalíptica nos es presentada como Reina.

---

(3) Cfr. Fr. Eduardo Rosales, O. F. M., *La realeza de María en las S. Escrituras*, en "Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina" (Madrid, 1949), pp. 203-230.

3. La voz de la Tradición.

Se puede afirmar sin temor de exageración que todos los siglos de la era cristiana han desfilado ante el trono de la Reina del Universo, y en un «crescendo» continuo, cada vez más entusiasta, la han reconocido y saludado como a su Soberana.

En los tres primeros siglos de la Era cristiana encontramos expresada esta idea de María Reina en algunas pinturas de las Catacumbas. Por ejemplo, en una pintura de las Catacumbas de Priscilla, que se remonta al principio del siglo II, la Virgen está representada en el acto de ofrecer su divino Hijo a la adoración de los Magos. Aunque María SS. no esté vestida como en las pinturas de los ss. III y IV, presenta, sin embargo, un peinado que recuerda el de las emperatrices de la primera mitad del s. II. Tan profundas raíces había echado la Realeza de María en las mentes y en los corazones de la primera generación cristiana...

En el Protoevangelio de Santiago se cuenta cómo correspondió a la Virgen Santísima la suerte de hilar la *verdadera púrpura* y la escarlata para el Templo. Subraya justamente Amann que la *verdadera púrpura*, «distintivo del rey, conviene bien a María, vástago de estirpe regia, y destinada a una realeza más alta que todas las dignidades de la tierra» (*Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, París, 1910, p. 157).

Esta idea de la Realeza, implícita evidentemente en la púrpura que correspondió en suerte a la Virgen SS., se hace explícita en una refundición latina del Protoevangelio de Santiago, el Evangelio del pseudo-Mateo (ss. VI-VII). Allí, en efecto, se dice que las cinco vírgenes que le fueron dadas por compañeras, al ver que a María le tocaba en suerte la *púrpura*, dijeron: «Aun siendo la menor de todas, ha merecido obtener la *púrpura*». Y diciendo así, comenzaron a llamarla *Reina de las Vírgenes*. Y entre tanto, apareció el Ángel del Señor en medio de ellas y dijo: «Este discurso expresará una profecía exactísima». Y se asustaron ellas por la presencia del Ángel y por sus palabras, y rogaron a María que las perdonase y rogase por ellas» (Bonaccorsi, G., *I Vangeli apocrifi*, Firenze, 1948, I, p. 175).

En los *Oráculos sibilinos*, hacia el s. III, la Virgen SS. es llamada por la Sibila Líbica «Reina del mundo» (Cfr. Schütz, J. H., S. I., *Summa Mariana*, I. Paderborn, 1903, p. 402). Es la primera vez que nos encontramos frente a este título.

En el apócrifo *Transitus...*, del pseudo-Juan, la Virgen SS. es llamada «Nuestra Señora» (Bonaccorsi, o. c., p. 285).

Del s. IV en adelante, las aclamaciones de los Padres, Doctores y escritores eclesiásticos de Oriente y Occidente a la Realeza de María no se cuentan ya. Es, se puede decir, su tema preferido. Un célebre mariólogo del XVIII, el Padre HIPÓLITO MARRACCI, en su *Polyantea Mariana*, llegó a citar 135 escritores que habían dado a María el título de Reina, Emperatriz, Soberana o Señora. El solo título de «Reina» ocupa trece grandes páginas de citas. Y la lista está muy lejos de ser completa. Podríamos, en efecto, citar de siglo en siglo muchos testimonios en favor de la Realeza de María, en su más estricto sentido (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, tt. IX y X).

SIGLO IV. El primero entre los Padres —según creo— en aludir explícitamente a la doctrina de la Realeza de María, es S. EFRÉN SIRO († 373). La B. Virgen, según él, «es la Señora de todos después de la Trinidad», es «la Señora de todos los mortales», porque es la «única que ha sido hecha morada de todas las gracias del Espíritu Santo», y concluye profesándose «siervo de María» (Cfr. ASSEMANI, *Op. Graeca.*, t. III, pp. 524, 528-531, 534, 536, 537, 545, 548 ss.). La autenticidad de estos testimonios no está, sin embargo, libre de algunas dudas.

A la escasez e incertidumbre de los testimonios escritos, suple también aquí el testimonio de los monumentos. En el s. IV, en efecto, la Virgen SS. es representada como Reina en el mármol negro del museo Kircheriano y en los fragmentos de Damos-el-Karita (Cfr. DELATTRE, *Le culte de la S. Vierge en Afrique*, Paris, 1907, pp. 5 ss.).

SIGLO V. SAN JERÓNIMO († 420) enseña que el nombre de María, «en lengua siriaca significa *Señora*» (*Liber de nominibus hebraicis*; PL. 23, 841). También S. PEDRO CRISÓLOGO († 451) llama a la Virgen SS. «Señora» (PL. 52, 579).

SIGLO VI. LEONCIO DE BIZANCIO († 542) llama a María «Reina», «la Santa Reina» (*Adv. Nestorianos*, l. III, cap. 9; PG. 86, 1641), la «Madre del Rey» (l. c., 1666). En el discurso *De Simeone et Anna*, atribuído a S. METODIO († 311), y que parece remontarse a fines del s. VI, María es llamada «verdaderamente Reina» (PG. 18, 359). S. GREGORIO MAGNO († 604), en sus *Diálogos*, da a la Virgen el título de «Señora» (PL. 77, 349). Lo mismo hace VENANCIO FORTUNATO († 600) en su Poema *De Virginitate* (PL. 72, 668). Si Venancio es el autor del *De laudatione Mariae*, sería el primer poeta de la Realeza de María. Canta, en efecto: «Conderis in solio *felix regina*, supremo, — cingeris et niveis lactea virgo choris — nobilé nobilior circumsistente senatu, — consulibus celsis celsior ipsa sedens. — Sic iuxta genitum regem regina perennem — ornata ex parili, mater optima, tuo» (PL. 88, 282). También S. ROMÁN EL CANTOR, en un himno, la llama «Reina Madre de Dios» (Cfr. PITRA, *Anal. Sacra, Spicil.*

Solesm., Parisiis, 1876, t. I, p. 32). Pone en labios de la Virgen las palabras: «Yo soy la Reina del mundo; desde el momento en que pusiste en mi seno tu soberano poder, tengo el dominio sobre todas las cosas» (l. c., 515).

En varios otros documentos del s. VI se encuentra la expresión «Nuestra Señora» o semejantes (Cfr. LOUIS, o. c., p. 42). En este mismo siglo encontramos la representación de María Reina en las ánforas conservadas en Módena. Es una Reina llena de suave majestad: el mismo tipo que se encontrará en seguida en los famosos mosaicos de S. Apolinar de Rávena, en los frescos de Santa María la Antigua, en el Foro Romano, y, más tarde, en los pórticos de varias Iglesias del s. XII (Cfr. MÂLE, *L'Art. réligieux du XII siècle en France*, Paris, 1928).

SIGLO VII. Comienzan a aparecer los panegiristas de la Realeza de María, especialmente con ocasión de la fiesta de la Asunción. Abre el imponente cortejo JUAN DE TESALÓNICA († 630), que exalta con acentos vibrantes a «la admirable y gloriosísima... Soberana del universo entero», «nuestra ilustre Soberana» (PG. 19, 375), «la Soberana del mundo» (l. c., 401). S. MODESTO DE JERUSALÉN († 634) aplica —quizá por primera vez— a la Virgen SS. las palabras del Salmo 34: «Astitit regina a dextris tuis» (v. 10), y llama a la Virgen SS. «Soberana de los mortales» (*Encomium in dormit. Deip.*, PG. 86, 3289-3290), «nuestra Soberana» (l. c., 3305), «Soberana Madre del Señor» (l. c., 3276). S. ISIDORO DE SEVILLA († 636), siguiendo a S. Jerónimo, afirma que «María en lengua siríaca significa *Señora:* hermoso significado, puesto que Ella dió a luz al Señor» (*Etimolog.*, l. VIII, c. 10; PL. 82, 289). S. SOFRONIO DE JERUSALÉN († 638) da a la Virgen el título de «Señora» (PL. 87, 3319). S. MÁXIMO CONFESOR († 662) tenía la santa costumbre de terminar sus obras y sus cartas privadas invocando «las oraciones y la intercesión de la gloriosísima y santísima Madre de Dios, *nuestra Soberana*, Inmaculada y siempre Virgen María» (*De duabus Ch. vol.*; PG. 91, 212; *Epist. I*, l. c., 392; *Ep. V*, l. c., 424; *Ep. XI*, l. c., 457; *Ep. XII*, l. c., 509; *Ep. XIV*, l. c., 3716). S. ILDEFONSO DE TOLEDO († 669) invocaba a la Virgen con los títulos regios: «Oh Señora mía, oh Dominadora mía... Madre de mi Señor... Señora entre los siervos...» (*De virginit. perp. B. M. V.*; PL. 96, 58). «Tú eres mi Soberana porque fuiste la esclava de mi Señor» (l. c., 105 ss.). «Como prueba de mi servicio a Dios deseo que María reine sobre mí» (l. c., 107). El PSEUDO-ATANASIO (un autor del s. VII) exalta la Realeza de María añadiendo la razón íntima de tal privilegio, su divina Maternidad. Dice: «El mismo que nació de la Virgen, es Rey... Por virtud de Él, la que lo engendró es llamada en sentido verdadero y propio, Reina, Señora, Madre de Dios. Es, pues, conveniente que nosotros, mirándola, digamos: Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate...» (*Serm. de Annunt.*; PG. 28, 938). Ya el texto clásico de la Realeza de María,

SIGLO VIII. Es el último siglo de la Edad Patrística. Se termina con un solemne cántico a la Realeza de María. Citamos rápidamente sólo los principales Padres. S. ANDRÉS DE CRETA († 720) ve profetizada la Realeza de María en las palabras del Salmo: «Astitit regina...» (*Canon in B. Annae concept.*; PG. 97, 1314; *Homil. IV in Nativ.*, l. c., 872). Considera la fiesta de la Natividad de María como un banquete ofrecido a sus súbditos por la Reina del cielo: «Regium enim ac Reginae ex regio semine descendentis est istud epulum» (*Or. III in Nativ. B. M. V.*, l. c., 843). Invita a David a cantar a su Reina: «Tu, David, lyram move, effer vocem, cantu celebra tuam Reginam» (*Or. in Dormit. S. Mariae*, l. c., 1103). La llama «Reina de todos los hombres» (Ibid., 1107), «Reina del género humano» (*Or. II in Dormit. B. M. V.*, l. c., 1079), etc. Lleno de entusiasmo exclama: «Oh tres veces Reina, Santa Madre de Dios» (*Or. III in Dormit. B. M. V.*, l. c., 1107). S. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA († 733) llama a María «Reina del Universo» (*Or. I in Praesent. Deip.*; PG. 98, 303). «Ella, con sus súplicas e intercesiones, dirige a sus siervos, los introduce en el reino de los cielos, libra a los pecadores del eterno suplicio» (*Homil. in Praesent.*, PG. 98, 307-310), porque «goza de una autoridad maternal ante Dios... y no puede menos de ser escuchada» (*Or. II in Dormit. Deip.*, l. c., 351). S. JUAN DAMASCENO († 749), resumiendo toda la tradición oriental, proclama a María «Reina, Dueña, Señora», indicando la íntima razón teológica: la Maternidad divina. «Con toda justicia y propiedad —dice— es Madre de Dios y Soberana, e impera sobre todas las cosas, Aquélla que fué sierva y Madre del Creador» (l. c., 1168). S. BEDA VENERABLE († 735) refiere también el significado siríaco del nombre de María (Señora), y ve su fundamento en la Maternidad divina (*In Lc.*, PL. 92, 316). JUAN DE EUBEA († 735), en su célebre discurso sobre la Concepción de María, comentando las palabras del Salmo 44: «Adducentur Regi virgines post eam» (v. 15), dice que «no era conveniente que la Reina fuese llevada al templo del Rey sola, sin cortejo» (PG. 96, 1482). COSME EL CANTOR († hacia 760) canta a «su Señora» (PG. 98, 482). S. TARASIO DE CONSTANTINOPLA († 806) la aclama «Reina de toda la creación» (Cfr. *In Praesent. Deip.*; PG. 98, 1490). S. AMBROSIO AUTPERTO († 778) llama a María «verdadera Reina de los cielos», «Señora de los Ángeles», y la presenta «reinando con Cristo en los cielos» (*Serm. 208 in festo Assumpt.*, PL. 39, 2130). Hace resaltar además su cualidad de Madre y Esposa del Rey de Reyes (l. c., 2134). De tal manera, precediendo a Suárez, viene a indicar el título fundamental de la Realeza de María: la Maternidad divina y la Corredención. Un eco de estas palabras lo encontramos poco después en TEODORO ABU-KURRA († hacia el 780) (Cfr. PG. 94, 1521).

De esta rápida reseña patrística resultan evidentemente dos cosas:

1) La variedad y riqueza de los títulos y frases con que los Padres expre-

san la Realeza de María: «Reina», «Soberana», «Señora», «Reina del Universo», «Reina de todos los hombres», «Reina de los Ángeles», «Reina del mundo», «Reina del cielo», «Reina de la creación», etc.

2) La *doble vía* por la que caminan los Padres para establecer sobre sólidas bases la realeza de María: la Maternidad divina y la asociación a Cristo en la Redención. En otros términos: María es Reina, porque es Madre y Esposa del Rey de Reyes, Jesucristo.

Los siglos siguientes a la edad patrística están tan llenos de resplandores de la Realeza de María, que nos obliga a pasarlos por encima. Tanto más que no hacen sino desarrollar los motivos que hemos encontrado ya en la Edad Patrística (Cfr. Louis, A., o. c., pp. 50-77).

En los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, los mariólogos, en su reacción contra las negaciones protestantes, comenzaron a poner en mayor relieve los fundamentos teológicos de la Realeza de María, y los encontraron, sobre todo, en la Maternidad divina y en la Corredención. Así Suárez, De Vega, De los Ríos, etcétera. Pero es a nuestro siglo XX a quien corresponde el título glorioso de *siglo de la Realeza de María*. Desde principio de siglo esta sublime prerrogativa comenzó a atraer de una manera muy particular la mente y los corazones de los súbditos de esta excelsa Reina. En el Congreso de Lyon (1900) se formularon, entre otros, estos votos: 1) Que después de la consagración del género humano al Sagrado Corazón de Jesús, venga la consagración del universo a la Virgen SS. bajo el título de «Reina del Universo». 2) Que se instituya una fiesta llamada «de la Realeza universal de María», que se celebre cada año con Oficio propio. 3) Finalmente, que el Sto. Padre se digne añadir a las Letanías Lauretanas la invocación «Reina del Universo, rogad por nosotros» (Cfr. CAMPANA, *María nel culto*, II, 618).

Dos años después, 30.000 participantes en el Congreso Internacional de Friburgo, se reunieron *para aclamar* —como se dice en el telegrama enviado al Santo Padre— *la Realeza Universal de María*. Fué solemnemente coronada la Virgen como «Reina del Universo» y se formuló el voto de que «el Romano Pontífice se digne proclamar solemnemente a María Reina del Universo, e instituir bajo este título una fiesta que se celebre el 31 de mayo» (l. c., p. 640).

Otros dos años después, en 1906, el Congreso Mariano Internacional de Einsiedeln repetía los votos ya emitidos por el Congreso de Lyon (consagración y fiesta). Seis años después, en 1912, el Congreso Mariano Internacional de Tréveris se proponía estudiar, con la aprobación de la S. Sede, la Realeza de María bajo sus diversos aspectos: teológico, histórico y moral.

En 1933 comenzaba en Roma, por obra de algunas Hijas de María de la Parroquia de S. Camilo, un vasto movimiento en favor de la Realeza de María,

organizado mediante un trabajo de penetración profunda en el alma misma de los fieles, a través de la Jerarquía eclesiástica, y dirigido a obtener de la S. Sede la proclamación de una fiesta litúrgica paralela a la de Cristo Rey. La idea de este movimiento surgió a raíz de un prodigio: la curación instantánea, completa y duradera de una tuberculosis abdominal, ósea y pulmonar de una señorita adscrita a la Pía Unión, que había pedido por séptima vez en Lourdes a la Virgen la gracia de «curarse o morir». La señorita María Morbidelli volvió a Roma perfectamente curada (y sigue gozando de perfecta salud), y sus compañeras de congregación, para manifestar de alguna manera su reconocimiento a la Virgen Inmaculada, pensaron en la institución de la fiesta de María Reina, ausente del calendario Litúrgico, pocos años después de haber sido instituída la de Cristo Rey (1925). Una dulce y breve «oración de la Realeza de María», bien acogida por Obispos de Italia y del extranjero, que quisieron hacerla de cotidiana recitación indulgenciándola para sus propios fieles, fué lanzada por las promotoras del movimiento PRO REGALITATE MARIAE, preparando así el terreno para adhesiones más explícitas y formales. A las decisiones del Episcopado (hoy pueden contarse novecientas, entre Cardenales, Arzobispos, Patriarcas, Obispos de todo el mundo) se han añadido casi todos los Superiores de Órdenes y Congregaciones religiosas, Rectores de Universidades y Academias Pontificias, de Seminarios y de Santuarios Marianos de diversas naciones; dirigentes de Acción Católica italiana y extranjera y un buen número de autoridades del laicado (jefes de Estado, Prefectos, Rectores de Universidades, etc.). El movimiento PRO REGALITATE MARIAE está bajo la presidencia de S. E. Mons. Alfonso M. De Sanctis, Obispo de Todi, que es también Presidente de los Congresos Eucarísticos italianos. En la audiencia especial concedida por el Santo Padre el 29 de diciembre de 1946 a los miembros de la Secretaría General, fueron presentados al Pontífice los primeros cuatro gruesos volúmenes de adhesiones recibidas desde el principio del movimiento hasta aquel momento. Otros volúmenes se han añadido cada año a los primeros, porque las adhesiones continuaron, procedentes de centros abiertos en España, Bélgica, Canadá, Méjico, Colombia, Egipto y hasta en la lejana China. El movimiento PRO REGALITATE MARIALE tiene también su órgano en la revista titulada «La Realeza de María», aparecida en mayo de 1948 [4].

En el mismo año 1933, el Excmo. Mons. Angel Mariae Hiral, O. F. M., Vicario Apostólico del Canal de Suez, iniciaba en Port-Said la construcción de la primera catedral dedicada a María «Regina mundi», consagrada solemnemente en 1937 por el Card. Dougherty, Legado Pontificio.

En 1938, el Congreso Nacional Mariano celebrado en Boulogne-sur-mer

(4) La Secretaría del piadoso Movimiento Internacional está en Roma: 8, via Quintino Sella.

tomaba por tema «La Realeza de María», conforme a los datos de la Teología positiva (P. Auston, S. I.), especulativa (P. Dillenschneider, C. SS. R.) y moral (P. Barré). Fué emitido el voto de la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María y de añadir a las Letanías Lauretanas la invocación «Reina del Universo, rogad por nosotros» (Cfr. *Souveraineté de Marie*, Congrès Marial National, Boulogne-sur-mer, 1938. Desclée de Bouwer). Todo el episcopado del Perú (1938), de Colombia (1940) y del Canadá (1949) rogaba al Santo Padre la institución de la fiesta de la Realeza de María. El Congreso Nacional de Zaragoza, de 1940, además del vivo deseo de que «se propague entre el pueblo cristiano, con la palabra, con los escritos, la doctrina de la Realeza de María», hacía suyos los votos de los precedentes Congresos, referentes a la consagración del mundo a María, a la fiesta litúrgica de la Realeza de María y a la inserción de la correspondiente invocación en las Letanías Lauretanas (Cfr. Louis, o. c., p. 138).

Art. 2.—NATURALEZA DE LA REALEZA DE MARÍA [5]

Hemos visto con qué riqueza de materiales positivos puede el teólogo alzar su monumento a la Realeza de María. El Magisterio ordinario de la Iglesia, la S. Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento, la Tradición cristiana, ofrecen datos más que suficientes para probar del modo más evidente el hecho, o sea, la existencia de la Realeza de María. Lo difícil, pues, más difícil que probar el hecho, es determinar exactamente su naturaleza.

Surgen, en efecto, diversas preguntas: 1) ¿En qué sentido (metafórico o propio) es llamada «Reina» la Virgen SS.? 2) ¿Cuáles son los títulos en que se apoya su Realeza? 3) ¿Cuál es la naturaleza de su potestad regia?

Responderemos brevemente a estas tres preguntas.

1. La Virgen SS. es «Reina», no sólo en sentido metafórico, sino también en sentido propio.

1) *La Virgen SS. se llama Reina en sentido metafórico.*—Rey o Reina en sentido metafórico, y por tanto, impropio, se llaman aquél o aquélla que exceden de un modo enteramente singular a sus semejantes en cualquier prerrogativa común. Por ejemplo, el león por su singular fortaleza, es llamado rey de la

(5) Fr. Jesús M. de Coicoechea, O. F. M., *Explicación teológica de la realeza de María*, en "Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina" (Buenos Aires, 1949), pp. 259-304.

selva; la rosa, por su singular belleza, es llamada reina de las flores. Es evidente en estos casos el sentido metafórico de los términos rey y reina. Otro tanto puede decirse de Cristo o de María. La Virgen SS. puede ser llamada metafóricamente Reina de la belleza por la singular hermosura de sus rasgos; Reina de la santidad, por la singular plenitud de su gracia, principio de virtudes y de méritos incalculables. Y de hecho la Iglesia, en las Letanías Lauretanas, la invoca de continuo Reina de todos los santos en general, porque a todos supera en la santidad de la vida, aun tomados colectivamente; Reina de los Ángeles, porque a todos supera en la agudeza del entendimiento; Reina de los Patriarcas, porque a todos supera en heroísmo y en piedad; Reina de los Profetas, porque a todos supera en el don de la profecía; Reina de los Apóstoles, porque los supera a todos en el celo; Reina de los Mártires, porque supera a todos en la fortaleza; Reina de los Confesores, porque a todos supera en la confesión de la fe; Reina de las Vírgenes, porque a todas supera en la inmaculada pureza. Jesús y María, por su singular excelencia, son el Rey y la Reina de toda la creación.

2) *La Virgen SS. Reina en sentido propio.*—Pero, además de en sentido metafórico o impropio, los títulos de Rey y de Reina convienen a Cristo y a María también en sentido propio, a causa de su primado, no sólo de excelencia, sino también de poder de todas las cosas. Es verdad que a sólo Dios, como autor de todas las cosas, conviene *esencialmente* la Realeza universal sobre todas las criaturas que Él gobierna y conduce a su fin. Pero también es cierto que Jesús (en cuanto hombre) y María *participan* esta Realeza universal que conviene esencialmente a sólo Dios. ¿Por qué títulos?

2. Los títulos de la Realeza de María.

Descartemos los títulos inconsistentes y expongamos los verdaderos.

1) *Títulos inconsistentes.*—Son principalmente tres, aducidos por varios teólogos: *a*) el derecho natural hereditario; *b*) su justicia original; *c*) sus relaciones con la SS. Trinidad.

a) No pocos teólogos, Miechow, Selmayr, Vega, S. Bernardino de Sena, etcétera) basan la Realeza de María sobre el derecho natural, hereditario, sobre el reino de Israel. Razonan más o menos así: María, por ser hija de David, tiene un verdadero derecho hereditario al reino de Israel. Ahora bien (es argumentación de los Salmanticenses): el Hijo (Jesús) es heredero legítimo del reino de Israel; luego también María goza del mismo derecho.

Estas argumentaciones —digámoslo claramente— tienen más de apariencia que de realidad. Ciertamente: Cristo es Rey y María es Reina del reino de Is-

rael. Pero lo son no por un título particular —el indicado en las citadas argumentaciones—, sino en virtud de su Realeza universal.

Tres son o podrían ser los títulos que justificarían la Realeza temporal de Cristo (y consiguientemente, la de María) sobre los judíos: *a*) el título de sucesión hereditaria; *b*) el título de elección popular; *c*) el título de institución o designación divina. Ahora bien, ninguno de estos tres títulos puede probarse concretamente. Por lo que se refiere a los dos últimos, la cosa parece bastante clara: Cristo, en efecto, no sólo no fué elegido Rey por la nación judía, sino que fué expresamente repudiado por Ella: «¡No tenemos otro Rey que el César!» Ni consta que Cristo haya sido designado directamente por Dios rey de los judíos. Queda, pues, el primer título: el de sucesión hereditaria. Pero contra este título puede observarse: Cristo desciende de David por línea femenina. ¿Puede transmitirse por línea femenina el derecho a la corona? Pero aun *dato, non concesso* que el derecho a la corona pueda transmitirse por línea femenina, es por lo menos probable que la Virgen Santísima desciende de David no por línea de Salomón, sino por la de Natán, al que no correspondía derecho alguno de sucesión. Y aunque descendiese de David por la línea de Salomón, tampoco se sigue que tuviese derecho a la corona de Israel, porque no consta que entre los innumerables descendientes de David, Cristo haya sido el heredero más próximo y con derecho exclusivo. No basta descender de una familia real para tener derecho a la corona. El título, pues, del derecho natural hereditario queda, sin más descartado.

b) Otros mariólogos (Arnoldo de Chartres, Seaner, Vega, etc.) encuentran un título de la Realeza de María en la justicia original. Razonan más o menos así: Adán, a causa de su justicia original, tuvo el *dominio*, la realeza sobre todas las cosas creadas (*Gén.*, 1, 26). Por tanto, también debió tenerlo María, que no perdió nunca la justicia original.

Esta razón tiene también más apariencia que consistencia. Es evidente, en efecto, que el dominio, la realeza de Adán sobre todas las cosas creadas, fué una realeza *metafórica* y *analógica*, no propia y unívoca. Se trata, en efecto, de una realeza de honor y de preeminencia, basada en la gracia que eleva a las almas por encima de todo orden natural creado.

c) Otros mariólogos, finalmente (Vega, Solnayr, Merkelbach, Garénaux, etcétera), ven otro título en las relaciones de María con la SS. Trinidad.

Dicen: María es hija primogénita del Padre, Madre del Hijo y Esposa del Espíritu Santo. Consiguientemente, es partícipe de su Realeza. Respondemos: No se puede negar que María, como Madre del Verbo Encarnado, es Reina en sentido verdadero y propio. Pero no se puede decir otro tanto en cuanto Hija del Padre y Esposa del Espíritu Santo. Hay, en efecto —como observa

el P. Louis, o. c., p. 115—, una gran diferencia entre las relaciones que tiene María con el Hijo y las que tiene con el Padre o con el Espíritu Santo. Como Madre del Verbo encarnado, María contrae una verdadera *consanguinidad en primer grado de línea recta* con el Unigénito de Dios; mientras que con el Padre y con el Espíritu Santo contrae solamente una relación de *afinidad*.

2) *Los verdaderos títulos de la Realeza de María.*—Descartados los títulos inconsistentes, veamos brevemente los verdaderos títulos de la Realeza de María. Son dos, enteramente análogos a los de la Realeza de Cristo, puesta a plena luz en la Encíclica *Quas primas*, de S. S. Pío XI.

Cristo, en efecto, aun como hombre, participa de la suprema Realeza de Dios de dos maneras: por derecho natural y por derecho adquirido. *Por derecho natural*, ante todo, a causa de su persona divina. *Por derecho adquirido*, mediante el rescate del género humano del poder de Satanás, realizado por Él. Otro tanto, de manera paralela, aunque análoga, podemos decir de María: es Reina en sentido propio por dos títulos: por derecho natural y adquirido. *Por derecho natural*, por ser Madre del Hombre-Dios. En efecto, como Madre de Dios hecho hombre, pertenece al orden de la unión hipostática y participa así de la dignidad real de su divino Hijo. *Por derecho adquirido*, porque, asociada íntimamente a Cristo en la obra de nuestro rescate, es verdadera Corredentora junto al Redentor.

Ni vale objetar que la Madre de un Rey, llamada comúnmente Reina-Madre, no es Reina en sentido propio, porque no tiene la autoridad real, y que lo mismo podría decirse de María.

La respuesta a esta objeción no parece difícil. Es evidente que no hay ni puede haber paridad alguna entre la llamada Reina-Madre y la Virgen SS. La Reina-Madre es, simplemente, madre de alguien que no ha nacido rey, sino que ha llegado después de serlo. La Virgen SS., por el contrario, es Madre de alguien que lo fué desde el primer instante de su concepción. Lo concibió, en efecto, no sólo como Dios, sino también *como Rey* en virtud de la unión hipostática. A la Virgen SS., pues, pueden legítimamente aplicarse las palabras del Cantar de los Cantares (3, 11): «Ved al Rey con la diadema con que lo coronó su Madre». «Lo coronó —comenta S. Ambrosio— cuando lo formó, lo coronó cuando lo engendró» (PL. 16, 328 d). Por razón, pues, de la dignidad real del Hombre-Dios, su Hijo, Ella adquirió un cierto condominio sobre todas las cosas.

La Virgen SS., pues, es y debe llamarse Reina del Universo, no sólo en sentido impropio, sino también en sentido propio. Como la Realeza de Cristo, así también la Realeza de María, principal y directamente, es una Realeza *sobrenatural* y *espiritual*; secundariamente, sin embargo, e indirectamente, es también una Realeza *natural* y *temporal*, o sea, se extiende también a las cosas naturales y temporales en cuanto se refieren al fin sobrenatural y espiritual.

Como la Realeza de Cristo, así también la Realeza de María no tiene límites de espacio ni de tiempo: se extiende a todos, a todo, siempre: a la tierra, al cielo, al purgatorio y al infierno.

Se extiende, ante todo, a la tierra, porque las gracias que descienden del cielo a la tierra pasan —por voluntad de Dios— a través del corazón y de las manos reales de María. Se extiende al cielo sobre todos los bienaventurados, tanto porque su gloria esencial se debe además de a los méritos *de condigno* de Cristo, a los *de congruo* de María, como porque su principal gloria accidental la causa su amabilísima presencia, las luces que Ella les comunica, y todo lo que Ella hace de continuo por la eterna salvación de las almas. El divino Poeta vió en el paraíso «reir una belleza que era alegría — en los ojos de todos los santos» (*Purg.*, 31, 137). Se extiende al purgatorio, moviendo a los fieles de la tierra a hacer sufragios por las almas que allí sufren y aplicando a éstas a los méritos y las satisfacciones de su divino Hijo y las suyas propias. Se extiende, finalmente, al infierno, haciendo temblar a los demonios, rechazando los asaltos que dirigen a la perdición de las almas. No hay, pues, punto del universo en donde la Virgen no despliegue su Realeza.

3. Naturaleza del poder real de María.

Si la Virgen SS. es reina en sentido propio, es necesario que tenga también un verdadero poder real. ¿De qué naturaleza será este poder? Es el punto más delicado y difícil de la cuestión de la Realeza de María.

Cuando se determina la naturaleza de la Realeza de María, o sea, del poder o dominio supremo para dirigir la sociedad al bien común sobrenatural, es necesario evitar dos extremos opuestos, el exceso y el defecto, manteniéndose en un justo medio.

Hay, en efecto, algunos que extienden de tal manera el soberano poder de María SS., que le atribuyen todos los poderes que tiene un Rey Verdadero y propio, de manera que la hacen un verdadero Rey de sexo femenino, del tipo de la Reina de Holanda. Atribuyen en efecto a María SS. todos los poderes *jurisdiccionales* que son propios del Rey, a saber: el poder legislativo (que es el principal), el poder judicial y el poder ejecutivo (que van implícitos en el primero). Estos caen en el primer defecto: el exceso. No se ve, en efecto, cómo puede atribuirse a la Virgen el triple poder de que hemos hablado. Más que una realidad absoluta y un poder jurisdicional —como es el del Rey—, corresponde a la Virgen SS. una Realeza *proporcionada* a su sexo y condición y un poder intercesional. La Virgen SS., en efecto, como nota justamente el Prof. Lebon, no estuvo asociada ni de derecho ni de hecho a Cristo en la fundación y organización de la Iglesia, Reino de Dios sobre la tierra, reino externo y visi-

ble, dotado del triple poder legislativo, judicial y ejecutivo. No estuvo, por tanto, asociada a esta *externa* Realeza. Esto, sin embargo, no impide que la Virgen SS. pueda llamarse en sentido verdadero y propio Reina del mundo, y también Reina de la Iglesia, porque estando asociada al Redentor en cuanto tal en la obra de la Redención, como Esposa unida al Esposo en la regeneración sobrenatural de la humanidad, tiene un verdadero y propio dominio con Cristo en el orden sobrenatural de la gracia. La gracia, en efecto, es salud sobrenatural que procura el conocimiento de las leyes impuestas por Cristo mediante su Iglesia; es, además, esa fuerza sobrenatural que permite la observancia de las leyes y que prepara y asegura ante el tribunal de Cristo Rey la sentencia de salvación y de premio (Cfr. LEMON, I., *Les fondements dogmatiques de la consécration au Coeur Immaculé de Marie*, Liége. 1946). La Realeza, pues, de María alcanza por medio de la gracia a todos los hombres, en todas sus acciones, con el intento de dirigirlos eficazmente al fin supremo de la eterna felicidad. De manera que aun sin tener todos los poderes de Rey, la Virgen tiene siempre un verdadero y propio dominio en el reino de Cristo, en el orden sobrenatural de la gracia, y por tanto, es verdadera y propia Reina.

Hay otros, en cambio, que para evitar el exceso de igualar a la Virgen SS. en todo con el Rey, Cristo, caen en el extremo opuesto, o sea, pecan por efecto igualándola en todo a cualquier otra Reina de la tierra. Ahora bien, entre la Virgen SS. y cualquier otra Reina hay algunos puntos de semejanza y también puntos de desemejanza, o sea, hay sólo analogía, no univocidad o equivocidad. A cualquier reina de la tierra – como madre o esposa del rey— le convienen dos cosas: un singular *honor personal* (porque sobre ella se refleja todo el fulgor de la dignidad del rey, con el que viene a constituir una única persona moral) y un singular *poder intercesional* ante el rey. Es, sin embargo, muy fácil comprender que estas dos cualidades propias de cualquier reina de la tierra convienen a la augusta Reina del cielo de manera enteramente especial, eminente. Su *honor personal* trasciende incomparablemente al de cualquier otra reina terrena, porque es verdadera Madre y Esposa, no de un rey, sino del Rey de Reyes. Su *poder intercesional* trasciende incomparablemente al de cualquier reina terrena, y es superior tanto en la *eficacia* (puesto que siempre es escuchada) como en la *universalidad* (porque se extiende a todos los asuntos relativos a la eterna salvación de todos sus súbditos, los cuales —a diferencia de cualquier reina terrena— son también *verdaderos hijos suyos* en el orden sobrenatural de la gracia). La Virgen SS. no es, pues, una Reina cualquiera, sino una Reina enteramente singular. Su poder, su dominio en el reino de Cristo, no es un poder, un dominio idéntico al de cualquier otra reina, sino un poder y un dominio enteramente singular.